ÜBER DEN EINFLUSS DES PARSISMUS AUF DAS JUDENTUM.

ÜBER DEN EINFLUSS DES PARSISMUS auf das Judentum.

EIN VERSUCH

VON

ERIK STAVE,

Docent der biblischen Exegese an der Universität Upsala.

Von der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft gekrönte Preisschrift.

HAARLEM.
DE ERVEN F. BOHN.
1898.

INHALTSÜBERSICHT.

Seite.

I. **Die Entstehungszeit des Avesta und das Alter der Mazdayasnischen Religion** 1

1. Die neue Hypothese Darmesteters 2
2. Das Zeugnis der Tradition über das Avesta 9
3. Kritische Bemerkungen zu Darmesteters neuer Hypothese. 17
4. Das Alter der einzelnen Bücher des Avesta und die Entstehungszeit der Mazdayasnischen Religion 33

II. **Die Juden unter der Herrschaft der Perser** 51

1. Juden und Achämeniden 51
2. Die Entwicklung der Religion Israels in und nach dem Exile 86

III. **Parsismus und Judentum** 117

1. Ahura Mazda und Jahve 118
2. Die Synagogeninstitution und das Purimfest. 128
3. Eschatologie 145
4. Angelologie 204
5. Dämonologie 235

I.

Die Entstehungszeit des Avesta und das Alter der mazdayasnischen Religion.

Die Annahme, dass mehrere der unter den nachexilischen Juden auftretenden religiösen Ideen mehr oder minder durch die persische Religionsanschauung beeinflusst seien, gründet sich auf die Voraussetzung, dass jene Ideen innerhalb des Parsismus selber einem so frühzeitigen Stadium angehören, dass eine Abhängigkeit von ihnen jüdischerseits historisch möglich ist. Diese Voraussetzung hängt ihrerseits auf das engste mit einer anderen zusammen, welche die Zeit der Entstehung des Avesta, der heiligen Urkunde der persischen Religion, und das Alter seiner einzelnen Bücher betrifft. Was wir nämlich ausser von der obenerwähnten Urkunde her über die Urgeschichte dieser Religion wissen, beschränkt sich auf wenige einfache, fragmentarische Thatsachen so allgemeiner Natur, dass sie schwerlich irgend welche sicheren Schlüsse betreffs des Einflusses der einen Religionsform auf die andere gestatten.

Wenn man also von einem persischen Einfluss auf die jüdische Religion gesprochen hat, so ging man sicherlich von dem Gedanken aus, dass die mazdayasnische Religionsanschauung, so wie sie im Avesta wenigstens in ihren Hauptbestandteilen hervortritt, und zwar zugleich mit den Ideen, die

dieser Annahme zufolge auf die jüdische Religion von Einfluss waren, mindestens seit der Zeit der Achämeniden in Persien und im übrigen Iran herrschend gewesen sei. Diese Annahme steht indessen in der Wissenschaft nicht mehr unbestritten da, und der Versuch, die Frage zu beantworten, ob wir berechtigt sind, mehrfache Entlehnungen aus dem Parsismus in die jüdische Religionsanschauung anzunehmen, muss demnach zunächst die Frage nach dem Ursprung des Avesta und dem Alter seiner einzelnen Bücher zu lösen suchen.

1. Die neue Hypothese Darmesteters.

Der Franzose J. Darmesteter, ein berühmter Kenner der Avestalitteratur und ein genialer Forscher auf dem Gebiete der mazdayasnischen Religion, ist in seiner letzthin veröffentlichten Avestaübersetzung mit Kommentar [1]) mit einer neuen, von allen anderen und sogar von seiner eigenen, früheren (in *Ormuzd et Ahriman* und in seiner *Introduction* zum Avesta in *Sacred Books of the East* ausgesprochenen) Ansicht abweichenden Hypothese hervorgetreten, welche alte, traditionelle Auffassungen völlig umstösst. Danach wären u. A. die berühmten Gathas, die man bisher allgemein für die ältesten Bestandteile des Avesta und den ursprünglichen Kern des Zarathustraschen Glaubens hielt, als ein Produkt des ersten Jahrhunderts n. Chr. durch alexandrinischen, vorzugsweise von der jüdischen Religionsphilosophie, so wie sie bei Philo erscheint, herrührenden Einfluss entstanden, und die Bibel wäre demgemäss im ganzen als das Vorbild und Muster des Avesta zu betrach-

---

[1]) Le Zend-Avesta, I, II, III. Paris 1892—93, Tom. 21, 22, 24 in Annales du Musée Guimet. Im Folgenden beziehen sich ohne weiteres, oder nur unter Beifügung von I, II, III, gegebene Citate aus Darmesteter stets auf dieses Werk.

ten. [1]) Da diese neue Hypothese Darmesteters unseres Wissens bisher keiner in jeder Hinsicht erschöpfenden Kritik unterzogen worden ist [2]), und die Wissenschaft demnach noch nicht ihr endgültiges Urteil über sie gefällt haben dürfte, halten wir uns für verpflichtet, hier kurz auf ihren Inhalt und ihre Begründung einzugehen.

Nach D. ist es überhaupt unsicher, ob die Anhänger der mazdayasnischen Religion während der Herrschaft der Achämeniden irgend welche heilige Urkunde besassen. Aber, wenn dies auch der Fall gewesen sein sollte, so könnten wir uns heutzutage doch keine klare Vorstellung mehr von dem Inhalte und dem Umfang dieses Buches bilden, welches, angenommen es wäre wirklich einmal vorhanden gewesen, mit dem weitaus grössten Teil der übrigen religiösen Litteratur in der politischen und geistigen Anarchie während und nach Alexanders Herrschaft zu Grunde gegangen sein müsste. Die von Vologeses begonnene und den ersten Sasaniden durchgeführte geistige und kirchliche Restauration habe demnach in Wirklichkeit ein neues Buch geschaffen mit einer Religionsanschauung, in der sich zwar die Grundelemente der ursprünglichen Mazdareligion wiederfänden, aber so mit anderen, fremden Ideen durchdrungen und verschmolzen, dass in der neuen Religionsurkunde gewiss auch nicht eine Seite der älteren, uns im

---

[1]) III, Introd., p. LI ff.

[2]) Protest gegen D.'s Theorie erhob unter Anderen H. Oldenberg in der Theologischen Literaturzeitung, herausgeg. v. Harnack und Schürer, 1894, No. 26; kürzere kritische Besprechungen bieten E. W. West im Journal of the Royal Asiatic Society (hier J. R. A. S. citirt) 1893, p. 654 ff; K. F. Geldner im Grundriss der Iranischen Philologie (hier G. I. Ph. citirt), II Bd. 1, p. 39; Max Müller, Contemporary Review 1893, p. 369 ff und Jewish Quarterly Review 1895, p. 173 ff. Ausführlicher hat D.'s Hypothese kritisirt C. P. Tiele, Revue de l'Histoire des Religions 1894, p. 68 ff, und Verslagen en Mededeelingen d. Koninkl. Akademie v. Wetenschappen (Amsterdam) 1895, Afdeeling Letterkunde, III Reeks, Deel 11, p. 364 ff.

allgemeinen unbekannten und für uns unbestimmbaren Litteratur rein reproducirt worden wäre [1]. In der Form, wie wir es besitzen, sei das Avesta ein Werk der Sasanidenzeit und zeige deshalb das alte ursprüngliche Religionssystem durchsetzt mit jüngeren, seiner anfänglichen Gestalt fremden Beimischungen. Genauer betrachtet habe man zu unterscheiden zwischen den Ideen, welche dem System von der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, oder, wie wir sagen möchten, von dem jüdischen Neoplatonismus [2]) zugeführt worden wären, und denen, die uralt seien. Diese seien, so weit sie sich im Avesta fänden, im Fundamente alt, der Form nach aber neu; jene seien natürlich sowohl dem Inhalt wie der Form nach neu. Den Typus derjenigen Texte des Avesta, wo diese neuen Ideen zum Ausdruck gekommen, böten die berühmten Gathas, den Typus derjenigen älteren Inhalts fänden wir in den legislativen Teilen des Vendidad. [3])

Die hauptsächlichste Stütze [4]) dieser Auffassung erblickt Darmesteter wesentlich in der seiner Ansicht nach offenbaren Aehnlichkeit, welche sich zwischen dem Vohu Mano einerseits, diesem vornehmsten unter den höheren Wesen, die den Ahura Mazda umgeben, dem Organe seiner sonstigen schöpferischen Thätigkeit, dem Vorbilde bei der Erschaffung des Menschen wie aller Amesha Spentas, und dem bei Philo durch ähnliche Attribute gekennzeichneten λόγος θεῖος andererseits vorfindet, sowie in der weiteren Aehnlichkeit der übrigen Amesha

---

[1]) III, Introd., p. XCI, XCVII.

[2]) Darmesteter bedient sich ohne weiteres der Bezeichnung Neoplatonismus, von dem aber, falls man auf seine griechischen Vertreter Bezug nimmt, erst im 3ten und 4ten Jahrh. n. Chr. die Rede sein kann.

[3]) III, Introd., p. LXXXV ff.

[4]) Weitere Gründe, die D. als Stütze für seine Hypothese anführt, behandeln wir weiterhin im Zusammenhang mit unserer Kritik der D.'schen Theorie.

Spentas mit den bei Philo auftretenden übrigen λόγοι oder δυνάμεις. Diese Aehnlichkeit ist nach D. nur so zu erklären, dass Philo, oder der jüdische Neoplatonismus, die Quelle bilde, und die Gathas, in denen Vohu Mano, der vornehmste unter den übrigen Amesha Spentas, die bedeutendste Rolle im ganzen Avesta spiele, Entlehnungen enthielten. [1]) Hieraus ergebe sich dann, dass die Gathas nicht älter sein könnten als das erste Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Die vordere zeitliche Begrenzung für die Entstehung der Gathas werde dadurch gewonnen, dass Khshathra Vairya, einer der Amesha Spentas, der in den Gathas und zwar nur hier vorkommt, unter der Form Σαορηοαρ (= Pahlavi : Shahrevar) auch auf den Münzen eines der indo-skythischen Könige, nämlich des Huvishka erscheine, der zwischen 110 und 130 n. Chr. regierte. Zu seiner Zeit müssen die Gathahymnen also vorhanden gewesen sein. Zu der in dieser Weise gewonnenen zeitlichen Festlegung stimme, nach D., denn auch sehr gut die Angabe der einheimischen Tradition [2]), nach der die ersten Versuche, das Avesta zu restauriren, von einem arsacidischen Könige Volkhash (Vologeses) angestellt worden wären, den Darmesteter mit dem bekannten Vologeses I (54—78), dem Zeitgenossen Neros, [3]) identificirt. Demgemäss seien die Gathas zwischen 54 und 78 unserer Zeitrechnung entstanden. [4])

Um diese Auffassung zu stützen und zugleich seine Hypothese einer jüdischen neoplatonischen Beeinflussung der neuzarathustraschen Religion zu bekräftigen, verweist D. ferner auf die persische Tradition von einer successiven Wiederherstellung des Avesta. Dieser Tradition zufolge nahm der erste Sasanidenkönig Ardashir Papakan (226—240) mit Hülfe des

[1]) III, Introd., p. LII ff. LV f.
[2]) für das folgende ist auch No. 2 dieses Kapitels zu vergleichen.
[3]) III, Introd., p. XXIII.
[4]) III, Introd., p. LXXXVIII.

Hohenpriesters Tansar [1]) nach dem ersten unter Vologeses beginnenden nationalen und geistigen Erwachen eine neue Redaktion des Avesta vor. Dieser Tansar tritt infolge irriger Lesung bei dem arabischen Geographen und Kulturschilderer Masudi († 956) in dem Buche „Die goldenen Wiesen" als „Bicher" auf, und Masudi rechnet ihn zu den Platonisten. Durch einen glücklichen Zufall hat sich ein ursprünglich in Pahlavi abgefasster Brief Tansars an einen König in Tabaristan in der Einleitung eines Werkes über die Geschichte Tabaristans in einer persischen Uebertragung erhalten. Diese persische Uebertragung, die nach 1210 angefertigt sein muss, benützte ihrerseits als Vorlage eine arabische, von Ibn al-Muqaffa verfasste Uebersetzung aus der Zeit vor 762. Aus diesem Briefe geht nach D. hervor, dass König Ardashir und sein Freund Tansar keineswegs derartige Charaktere waren, dass sie irgendwelche Bedenken getragen haben würden, die echten Urkunden der Mazdareligion so zu verändern und zu vervollständigen, wie es ihrer modernen Lebensanschauung am meisten zusagte. [2]) Auf diese Weise wäre also durch eine Gelehrtenarbeit und unter starker Einwirkung des jüdischen Neoplatonismus — und, nach D.'s Annahme, auch unter dem Einfluss der altisraelitischen und jüdischen Anschauung — die ehrwürdige, einfache Mazdareligion während der beiden ersten Jahrhunderte n. Chr. in eine neue Gestalt umgeschaffen worden: die Gathas seien: „le premier monument du gnosticisme," und der neuzarathustrasche Glaube überhaupt sei ein eklektisches Produkt, das sich mit den „sectes dérivées" vergleichen liesse. [3]) Mit Hülfe seines gelehrten Beistandes Adarpad Mahraspandan habe

---

[1]) Sein Name wurde früher von Haug und West unrichtig als Tosar wiedergegeben. Darmesteter, III, Introd., p. XXV.

[2]) Darmesteter, III, Introd., p. XXV ff.

[3]) Darmesteter, III, Introd., p. LVI, XCIX f.

Shapur II (309—379) diesem neumazdayasnischen Glauben seinen Kanon gegeben und ihn damit zur orthodoxen Lehre proklamirt.

Wie wir gesehen, stellt also Darmesteter keineswegs in Abrede, dass das Avesta, so wie es uns vorliegt, einen Schatz alter, ursprünglicher, mazdayasnischer Religionsideen sowohl über die Glaubenslehre, wie den Kult und die Moral enthalte. So ist, wie D. zugiebt, der Glaube an ein höchstes Wesen, Ahura Mazda, den Schöpfer Himmels und der Erde, ebensoalt wie irgend etwas, was wir über Persien wissen, und uns in den persischen Keilinschriften seit den Tagen des Darius bezeugt. Neben Ahura Mazda standen die ihm untergeordneten, aber auf alle Fälle göttlichen Wesen Mithra und Anahita, die Gottheiten des Lichts und der Gewässer. Dagegen kannte man nach D. zu Darius' Zeiten weder die Amesha Spentas noch das ganze organisirte Heer anderer ihnen untergeordneter Geister oder Engel (Yazatas), sondern sie alle kamen erst durch alexandrinischen Einfluss auf. Ebensoalt wie die Verehrung eines höchsten Wesens ist nach D.'s Dafürhalten der Glaube an ein böses, dem Ahura Mazda entgegengesetztes Prinzip, dessen Macht jedoch auf eine bestimmte Zeit beschränkt ist. Der Dualismus, welcher die religiöse Anschauung des Avesta durchzieht, gehörte demnach, wie D. zugiebt, schon dem ersten Stadium der Mazdaanbetung an. Diese entbehrt hingegen ursprünglich, meint D., des Glaubens an die bösen Geister oder die Dämonen, welche späterhin den Angra Mainyu als dienstbare Geister umgeben; sie sind das Erzeugnis einer jüngeren Zeit, welche sie den Amesha Spentas als entsprechende Mächte gegenüberstellte [1]). Ebensouralt wie der Glaube an den religiösen Dualismus ist hingegen wiederum, räumt D. ein, der Glaube an die Beschränkung der Weltgeschichte auf

---

[1]) Darmesteter, III, Introd., p. XLV f.

einen Zeitraum von 12 Tausend Jahren, an die Auferstehung und an die sich daran anschliessende Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen, dieser Glaube, der gerade für die persische Moral von so grosser Wichtigkeit ist [1]). Sonstige, von D. als ursprünglich anerkannte Ideen über Moral und Kult interessiren uns in diesem Zusammenhange nicht. Dagegen bemerken wir schon hier, dass die mazdayasnische Religionsanschauung, auch auf den Umfang reducirt, den ihr Darmesteter giebt, doch noch die Möglichkeit eines historischen Einflusses auf die spätjüdische Anschauung zulässt, so weit es sich nämlich um die Satanologie und Eschatologie handelt. Freilich neigt D. selbst wahrscheinlich nicht zu dieser Erkenntnis, sondern er scheint vielmehr an einen Einfluss der semitischen Religion schon auf die älteste Gestalt der persischen gedacht zu haben, und spricht von der Bibel als von dem Vorbilde des Avesta. Was aber besonders dies letzte betrifft, so wäre wohl D. selbst schwerlich auf den Gedanken gekommen, eine derartige Parallele zwischen den Lehren der Bibel und denen des Avesta aufzustellen, wie sie sich jetzt bei ihm findet, [2]) wenn er nicht vorher geglaubt

---

[1]) Darmesteter, III, Introd., p. LXIII ff. In der Einleitung zu seiner Uebersetzung des Avesta in Sacred Books of the East (hier S. B. E. citirt), giebt D. zu, dass alle Ideen des Avesta wenigstens am Ende der Achämenidendynastie völlig entwickelt waren. S. B. E IV, p. XLII ff.

[2]) III, Introd., p. LVII ff. Vgl. in dieser Frage im Gegensatz zu D. Max Müller, Jewish Quarterly Review 1895, p. 185. Die Aehnlichkeiten, die D. zu finden glaubt, sind nicht der Art, dass ein historischer Zusammenhang zwischen dem Pentateuch und dem Avesta angenommen werden müsste. Sie beruhen wohl vielmehr auf gemeinsamen kosmologischen und mythologischen Volksvorstellungen. Und die bekannte Form für die Offenbarungen, die Ahura Mazda dem Zarathustra giebt, das Fragen des Letzteren und das Antworten des Ersteren ist so specifisch eigentümlich für die mazdayasnische Urkunde im Verhältnis zur jüdischen, dass hier keine for-

hätte, die späte Entstehung der Gathas und des Avesta überhaupt bewiesen zu haben. Die betreffende Meinung D.'s steht und fällt also mit seiner Theorie von der Entstehungszeit des Avesta und seiner einzelnen Bücher.

2. Das Zeugnis der Tradition über das Avesta.

Da Darmesteters Hypothese, obgleich sie unseres Wissens die neueste Theorie über die Entstehung und das Alter des Avesta bildet, doch nicht als das letzte Wort der Wissenschaft in dieser Frage betrachtet werden kann, sondern bei eingehender Erörterung wahrscheinlich Widerspruch und Kritik herausfordern dürfte, so wäre es auch für die vorliegende Untersuchung übereilt, bei der Möglichkeit des Vergleichs stehen zu bleiben, der, wie oben hervorgehoben wurde, selbst in der Beschränkung, die D. der mazdayasnischen Anschauung giebt, zwischen ihr und den dem nachexilischen Judentume eigentümlichen religiösen Ideen noch immer zulässig wäre. So wie die Frage jetzt liegt, ist es vielmehr unsere Pflicht, klarzulegen, was die fremde und die einheimische Tradition über das Alter des Avesta zu sagen haben. Erst in ihrem Lichte wird es uns dann auch möglich sein, einige kritische Bemerkungen zu D.'s Theorie vorzutragen.

Das Zeugnis der ausserpersischen Tradition besteht vorzugsweise in den Aussagen der abendländischen, griechischen und römischen Schriftsteller über die Lehre und die Schriften des Zoroaster oder der Magier. Diese Aussagen beginnen mit

---

male Abhängigkeit in Frage kommen kann. Dann könnte man eher auf persischer Seite an eine im grossen Stile gehaltene Nachahmung der alten heidnischen Orakel denken; vgl. C. P. TIELE, Revue de l'Histoire des Religions 1894, p. 76 f.

Herodot im 5ten Jahrhundert v. Chr. und reichen herab bis zu dem mehr als 500 Jahre n. Chr. schreibenden Agathias. Leider sind es meistens nur vereinzelte Angaben, die keine klare Vorstellung von dem bieten, was die betreffenden Schriftsteller von der persischen Religion gewusst haben mögen [1]. Als Bestätigungen der Angaben der einheimischen Tradition haben die Aeusserungen der klassischen Autoren indessen eine durchaus nicht zu unterschätzende Bedeutung. Hier interessiren uns nun diese Angaben nur, soweit sie auf das Vorhandensein einer alten, vorsasanidischen, religiösen Litteratur hinweisen; und auch betreffs dieser Berichte müssen wir uns mit einer Auswahl begnügen [2].

Wir finden da, dass bereits Herodot, der Vater der Geschichtsschreibung, der in seinem ersten Buche (Kap. 131, 132) der Schilderung der persischen Gottesverehrung einen längeren Abschnitt widmet, unter Anderem berichtet, die Magier, welche bei jedem Opfer zugegen sein mussten, hätten, sobald die Opfernden ihr Opfer in vorgeschriebener Weise zubereitet hatten, eine Theogonie (θεογονίην) gesungen. In seinen früheren Aeusserungen [3]) hielt es Darmesteter für wahrscheinlich, dass das, was Herodot hier gehört zu haben

---

[1]) Rapp's Versuch (Z. D. M. G. XIX, XX), aus den Berichten der griechischen und römischen Schriftsteller ein für sich bestehendes selbstständiges Bild zu konstruiren, dürfte wohl kaum als gelungen zu betrachten sein.

[2]) Vollständige Sammlungen der Beweisstellen finden sich in Rapp's obenerwähnter Abhandlung, bei Kleuker, Anhang zum Zend-Avesta, Riga, 1781—1783, Bd. II, 1. Teil, p. 5 ff., Haug and West, Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Pârsis, London 1884, p. 5 ff., u. A. Vgl. auch Windischmann, Zoroastr. Studien 1863, p. 260 ff., Geldner, G. I. Ph., II, 1, p. 32, M. Duncker, Gesch. d. Alterthums [3], Bd 2 (1857), p. 405 ff., A. V. W. Jackson, Journal of the American Oriental Society (hier citirt J. A. O. S.), 17 (1896), p. 1 ff.

[3]) S. B. E., IV, Introd., p. LIII.

berichtet, gerade die Gathas gewesen seien, „die heutzutage von den Mobeds in Bombay gesungen werden.“ In seiner neuesten Arbeit versichert er dagegen aus Gründen, die sich aus dem Obenerwähnten ergeben, dass jene Theogonie mit den Gathas nichts zu thun gehabt habe. [1]) Diese Behauptung steht und fällt aber, wie schon gesagt, mit seiner Theorie über das Alter der Gathas. Der Erste, der von Zarathustraschen Schriften spricht, ist Hermippus von Smyrna (3tes Jahrh. v. Chr). Wir kennen seine Berichte freilich nur aus fragmentarischen Citaten bei Plinius; da dieser ihm aber selbst das Zeugnis eines zuverlässigen Gewährsmannes ausstellt, [2]) so ist es übereilt, seine Berichte ohne weiteres zu „apokryphischen Quellen“ [3]) herunterzudrücken, weil wir über den Mann und sein Werk nichts Näheres wissen. Nach Plinius' Aeusserung hatte Hermippus in seiner Arbeit eine Analyse der einzelnen Bücher des Zarathustraschen Werkes zu geben verstanden und seinen Umfang auf 2 Millionen Verse veranschlagt. Nicolaus von Damascus (1tes Jahrh v. Chr.) und

---

[1]) III, Introd., p. XCI f.

[2]) Hermippus qui de tota arte ea (magia) diligentissime scripsit et vicies centum milia versuum a Zoroastre condita indicibus quoque voluminum eius positis explanavit. PLINIUS, Hist. Nat. XXX, 1,2. Er hatte ein Werk *Περὶ μάγων* geschrieben, Diogen. Laert. Procem. 8. Plinius sagt zugleich, Hermippus habe den Lehrer des Zarathustra *Agonaces* genannt, wozu die Handschriften des Plinius auch die Varianten: *Agonaccen*, *Agonelen*, *Aganacen*, *Abonacem*, *Agoneiscen* bieten, was genugsam auf eine Textverderbnis deutet. Da die Tradition keinen anderen Lehrer des Zarathustra als Ahura Mazda selbst kennt, darf man mit WINDISCHMANN (Zoroastr. Studien 1863, p. 291) vermuten, dass Hermippus den Namen Ὠρομάσδης oder Ὠρομάζης in einer dem Zend entsprechenden Form, etwa Ἀγοραμάζδης oder auch vielleicht nur *Agomaces* wiedergab. Wenn diese Vermutung richtig ist, so beweist sie, dass Hermippus selbständig über Zarathustra geforscht hat.

[3]) DARMESTETER, III, Introd., p. XCV, Anm. I.

Dio Chrysostomus sprechen von λόγια des Zoroaster, die die Perser als heilig verehrten, und die die Magier nach Letzterem direkt von Zoroaster selbst gelernt hätten. [1]) Von dem berühmten griechischen Geographen Pausanias, der im 2ten Jahrh n. Chr. Lydien durchreiste, erfahren wir, dass die Magier ihren Göttern in ihren Feuertempeln Hymnen aus einem Buche sangen, das in einer für die Griechen vollkommen unverständlichen Sprache geschrieben wäre. [2]) Philo von Byblos (ca. 80—130 n. Chr.) führt wörtlich eine Stelle aus der heiligen Litteratur der Perser als Zoroasters eigene Worte an, die eine Art philosophischer Darstellung des höchsten Gottes enthält [3]) Aus diesen Aussagen, die noch durch verschiedene andere vervollständigt werden könnten, welche direkt oder indirekt dasselbe beweisen, dürfte wohl zur Genüge hervorgehen, dass man im Abendlande von einer heiligen Litteratur in Iran weit früher Kenntnis gehabt hat, als zur Zeit der Sasaniden.

Ueber das Verhältnis zwischen dieser älteren Litteratur und derjenigen, welche nach der von den Sasaniden bewerkstelligten Restauration der altpersischen Religionsverfassung hervortrat, erhalten wir nähere Auskunft, wenn wir uns der einheimischen, persischen Ueberlieferung zuwenden, die sehr viel reichlichere und bestimmtere Angaben über die Entstehung und das Alter des Avesta aufweist, als die vereinzelten Aussagen der abendländischen Schriftsteller. Im Dinkard, einer Pahlavischrift aus der ersten Hälfte des 9ten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung [4]), wird in den §§ 1—8 des letzten Ka-

---

[1]) Nicol. Dam. Fragm 68. Müller, Fragm. hist. Gr. III, p. 409. *Dio Chrys.* ed. Dindorf II, 60.

[2]) *Paus.* V, 27, 3.

[3]) *Philonis Bybl.* Fragm. 9, bei Müller III, 572.

[4]) E. W. West, S. B. E., XXXVII, Introd., p. XXX ff.

pitels im 3ten Buche erzählt, dass sich dieses Werk (der Dinkard) auf die heiligen Offenbarungen gründe, die Zarathustra selbst seinen Jüngern als Antwort auf ihre Fragen mitgeteilt habe. König Vishtasp habe eine Niederschrift dieser Fragen und Antworten veranstaltet und die Originalschrift in der Schatzkammer und eine Kopie derselben im Archiv niedergelegt; er habe auch ferner dafür Sorge getragen, dass unter den Glaubensgenossen weitere Kopieen verbreitet wurden. Bei der Eroberung Alexanders wäre das im Archiv niedergelegte Exemplar ein Raub der Flammen geworden, während das in der Schatzkammer aufbewahrte in die Hände der Griechen gefallen und von ihnen ins Griechische übersetzt worden wäre. Als später König Ardashir, der Sohn Papaks, (der erste Sasanide, von 226—240) die Monarchie in Iran wiederherstellte, hätte er auch die überall zerstreuten Schriften (welche nach den von König Vishtasp veranlassten Kopieen noch vorhanden gewesen wären) sammeln und durch seinen Freund, den Hohenpriester Tansar, vervollständigen lassen; und diese so entstandene Sammlung hätte er dann veröffentlicht. [1])

---

[1]) Da Darmesteter annimmt, dass Ardashir und Tansar einen neuzoroastrischen Glauben eingeführt hätten und seine Hypothese u. A. auch durch die Ueberlieferung (Tansar) zu stützen meint, dürfte es von einigem Interesse sein, den hiehergehörigen Teil des fraglichen Abschnittes (§§ 6–7) im Dinkard einzusehen. Er wurde zuerst von M. Haug (An Old Zand-Pahlavi Glossary 1867 p. XXXI ff.) übersetzt, dann aufs neue von E. W. West, S. B. E., XXXVII, 1892, Introd., p. XXXI, nach einem korrekteren Text, und wird schliesslich mehr paraphrasirend von Darmesteter, III, Introd., p. XXXI wiedergegeben. — Haug übersetzt: »Ardeshir Babekan, the king of kings appeared. He came to restore the Iranian empire; he collected all the writings from the various places *where they were scattered.* There appeared a professor of the ancient religion, the holy Herbad Tosre, *with a publication from the Avesta which he had recollected. He (Ardeshir) ordered*

In der Hauptsache hiermit übereinstimmend, aber bedeutend ausführlicher ist eine andere Erzählung im 4ten Buche des Dinkard. Nach einem Feldzuge wider Ardshasp, heisst es hier, habe König Vishtasp die heiligen Schriften der Mazdaverehrer sammeln lassen, und Dara, Daras Sohn [1]), habe darauf befohlen, das Avesta nebst Auslegung (Avesta und Zend) in zwei Kopieen aufzubewahren, und zwar die eine in der Schatzkammer, die andere im Archiv. Später hätte Volkash (Vologeses), Ashkans Sohn, eine neue sorgfältige Sammlung und urkundliche Aufzeichnung des ganzen Avesta veranstalten lassen, soweit es sich noch in den zerstreuten, nach dem Einfall Alexanders in Iran mündlich oder schriftlich sich fortpflanzenden Ueberresten in reiner Gestalt vorgefunden hätte. Ardashir, Papaks Sohn, hätte Tansar in seine Hauptstadt rufen und von ihm die vereinzelten Teile der Religionsurkunde sammeln lassen, die dann durch Ardashir und Tansar kanonische Geltung erhalten hätte. Alle nicht von Tansar

---

to prepare from this publication a complete (copy)." — West: „And that Arthakhshatar, king of kings, who was son of Pâpak came for restoration of the monarchy of Irân, and the same scripture *was brought from a scattered state to one place.* The righteous Tôsar of the primitive faith, who was the priest of priests, appeared with *an exposition recovered from the Avesta, and was ordered to complete the scripture from that exposition.* He did so accordingly, to preserve a similitude of the splendour of the original enlightenment. . ." — Darmesteter: „Quand Artakhshatr, Roi des Rois, fils de Pâpak (dit l'autre texte) vint restaurer l'empire d'Iran, il réunit en un seul lieu toutes les écritures dispersées; et le Herbed des Herbeds, le saint Tansar, le Pôryôtkésh, vint et incorpora une révélation de l'Avesta; et, en donnant cette révélation au complet, il donna une image exacte de la splendeur originale etc."

West las Tosar, Darmesteter hingegen meint die richtige Form Tansar gefunden zu haben.

[1]) Nach Bundahish, XXXIV, 8 und den persischen Rivayats ist der letzte Darius, der unmittelbare Vorgänger Alexanders, gemeint, West, S. B. E. XXXVII, p. 413.

kommenden Lehren wären als der echten Religion widerstreitend bezeichnet worden [1]). Diesem religiösen Kanon hätte der Sohn Ardashirs, Shapur I, die Sammlung aller Schriften hinzugefügt, welche sich auf die Medicin, Astronomie, Mathematik, Philosophie u. s. w bezogen und in Indien, dem römischen Reich und anderen Ländern zerstreut waren; und sowohl von den religiösen wie den nichtreligiösen Teilen der Urkunde hätte er in seiner Schatzkammer eine Kopie aufbewahren lassen. Unter Shapur II, dem Sohne Auharmazds, wäre ein Tribunal eingerichtet worden, um die damals im Reiche bestehenden Religionsstreitigkeiten zu schlichten; vor ihm hätte Adarpad die Feuerprobe abgelegt, wahrscheinlich um die Glaubwürdigkeit des von ihm gereinigten Avesta zu erweisen. Nun wäre die Naskzählung durch Adarpad festgestellt worden, und der König hätte erklärt, nachdem er jetzt das Bollwerk der wahren Religion geschaut hätte, würde er keine falsche Religion mehr dulden [2]).

Diesem Doppelberichte über die Entstehung und das Alter des Avesta kann ein weiterer aus einer jüngeren Pahlavischrift, Arda Viraf Namak, hinzugefügt werden. In der Einleitung zu dieser Schrift heisst es nämlich, die von Zarathustra durch die göttliche Offenbarung von Ormuzd begründete Religion wäre rein erblüht, und das göttliche Gesetz 300 Jahre lang

---

[1]) Nachdem der König, alle übrigen Priester übergehend, Tansar acceptirt hatte, liess er folgenden Befehl ergehen: „For us every other exposition of the Mazdaworshipping religion becomes removed, because even now there is no information or knowledge of it below.“ Dinkard, IV, 25, übersetzt von West, S. B. E., XXXVII, p. 414.

[2]) Diese nebst einer Uebersetzung zuerst von Haug (in seinem Essay on Pahlavi in dem von ihm 1870 herausgegebenen: An Old Pahlavi—Pazend Glossary) veröffentlichte Erzählung wurde ferner übersetzt von West S. B. E. XXXVII, p. 412—415; vgl. ferner Darmesteter, III, Introd., p. XXI f. und S. B. E. IV, Introd., XXXII f.

unversehrt bewahrt geblieben, bis Ahriman Alexander dazu aufreizte, das Perserreich zu zerstören und die Bücher des Gesetzes (das Avesta), die mit goldener Schrift auf Pergament geschrieben waren, zu verbrennen. Auf diese Zeit wäre eine weltliche und geistige Anarchie in Iran gefolgt, und Unglaube, Sektirerei und religiöse Unwissenheit hätten das Volk beherrscht, bis Adarpad Mahraspandan sich der Feuerprobe unterzogen und die orthodoxe Lehre wieder hergestellt hätte.[1])

Wenn wir von einigen Ausschmückungen absehen und die Hauptpunkte dieser Ueberlieferung zusammenfassen, so setzt der Kern der verschiedenen Erzählungen offenbar eine Sammlung religiöser Bücher, oder sagen wir eine Religionsurkunde, schon vor der Zeit Alexanders des Grossen in Iran voraus; diese religiösen Bücher wären dann nach seinem Einfall in Persien zum Teil verloren gegangen und zerstreut worden. Es kann ein Ausdruck des nationalen Hasses und des Fanatismus sein, wenn die Priester gerade Alexander die Vernichtung der heiligen Bücher zuschreiben. Die religiöse Litteratur ist wohl hauptsächlich zerstoben und teilweise zu Grunde gegangen während des nachher anhebenden nationalen und geistigen Verfalls Alexander war ja kein Antiochus Epiphanes, der es darauf anlegte, fremde Religionen zu unterdrücken Indessen hat er thatsächlich Persepolis niedergebrannt![2]) Den ersten Versuch, die verlorene Urkunde wieder herzustellen, machte der Tradition nach ein gewisser Vologeses, den Darmesteter, wie wir gesehen, mit dem bekannten Vologeses I, dem Zeitgenossen Neros identificirt, während

---

[1]) M. A. Barthelemy, Artâ-Vîrâf-Nâmak, Paris 1887, p. 1—5, in Bibliothèque orientale Elzevirienne LIV. Auf ungefähr dieselbe Zeit vor Alexander setzen Zarathustras Auftreten fest Bundahish (k. 34, 7—8. West S. B. E. V., p. 150 f.) und die arabischen Verfasser Albiruni (973—1048 n. Chr.) und Masudi († 956) u A. Vgl. A. V. W. Jackson J. A. O. S. 1896, p. 9. ff.

[2]) *Diodor*, XVII, 72, *Curtius*, V, 7.

Geldner geneigt ist, ihn mit irgend einem der späteren Arsaciden, z. B. mit Vologeses III (148—191), gleichzustellen. [1]) Unter Zugrundelegung einer erneuten Sammlung fand dann unter dem ersten Sasanidenherrscher Ardashir Papakan (226—240) mit Tansars Hülfe eine neue Redaktion statt. [2]) Mit dieser Arbeit war das Avesta wohl als religiöse Urkunde kanonisch festgestellt worden. Unter Shapur I (240—271) kamen dann Nachträge mehr profaner Natur hinzu, und die letzte, abschliessende, vielleicht nur die Herausgabe eines liturgischen Buches bezweckende Redaktion fand unter Shapur II (310—379) und seinem gelehrten Beistande Adarpad Mahraspandan statt. [3])

3. Kritische Bemerkungen zu Darmesteters neuer Hypothese.

Darmesteters neue Theorie über die Entstehung des Avesta und das Alter der mazdayasnischen Religionsanschauung ist, wie erwähnt, bereits energischen Protesten und einer mehr oder weniger ausführlichen Kritik begegnet [4]), und nach

---

[1]) G. I. Ph. II, I p. 34.

[2]) Nöldeke setzt das Auftreten dieses Ardashir als König auf 211/212 fest, seine Annahme des Titels „König der Könige" auf 224 und seinen Tod auf 241 oder 242; vgl. Nöldeke, Aufsätze zur persischen Gesch., Leipzig, 1887, p. 88 ff. Andere geben als seine Regierungszeit 226—240 an.

[3]) Es mag hinzugefügt werden, dass nach einer anderen Stelle im Dinkard König Khosrau I. Parviz (531—579) eine Neubearbeitung der Pahlaviübersetzung anfertigen liess; vgl. Haug, Essay on Pahlavi, in Pahlavi—Pazend Glossary, p. 147. In Bezug auf die Glaubwürdigkeit der einheimischen Ueberlieferung verweisen wir auf Geldner, G. J. Ph., II, 1, p. 34 f: „Wir können nichts besseres thun, als dieser an sich glaubhaften und mit den Thatsachen gut vereinbaren Parsentradition unsere Ansicht über das Avesta möglichst anzuschliessen."

[4]) siehe Anm. auf p. 3.

Allem zu urteilen, dürfte sie wohl kaum lange ihren geistvollen und kenntnisreichen Urheber überleben, dessen plötzlichen Tod auch derjenige beklagen muss, der seine Auffassung in diesem Punkte nicht zu teilen vermag. Bei der besonderen Wichtigkeit, die der betreffenden Frage für unsere Untersuchung zukommt, können wir uns indessen nicht mit einem blossen Hinweis auf das begnügen, was Andere veranlasst hat, D.'s neue Hypothese zu verwerfen, sondern wir halten uns für verpflichtet, hier die Gründe zu entwickeln, die uns bestimmt haben, dieser ablehnenden Kritik beizupflichten.

Da ist es zunächst leicht einzusehen, worin sich D.'s neue Theorie im Allgemeinen von der auf der traditionellen Anschauung fussenden Auffassung unterscheidet. Während nämlich D. das Avesta so gut wie von jedem wesentlichen Zusammenhang mit der älteren religiösen Litteratur über den Zarathustraschen Glauben loslöst, dessen Vorhandensein er wenigstens als bindende Religionsurkunde (*livre sacré* [1]) in Frage stellt, lässt die Tradition hingegen diese Religionsurkunde bis in ihre letzte, abschliessende Redaktion auf einem traditionellen Stoff beruhen, der entweder mündlich oder schriftlich aus dem ältesten Stadium der mazdayasnischen Gottesverehrung bewahrt geblieben sei. In dem einen Fall ist das Avesta eine freilich hier und da etwas bearbeitete und interpolirte neue Auflage, aber es enthält im letzten Grunde doch dieselben Religionsideen wie die vor Alexander vorhandene Urkunde. In dem anderen Falle ist das Avesta eine neue, in wichtigen Punkten von der älteren, falls diese wirklich existirt haben sollte, so verschiedene Religionsurkunde, dass ihre Anschauung eine neue Periode in der Entwickelung des Zarathustraschen Glaubens, einen „Neomazdayismus" oder „Neozarathustrismus" bezeichnet, und bei der Beurteilung des

---

[1]) III, Introd., p. XCVII.

Werks Ardashirs, Tansars und ihrer Vorgänger kaum von etwas anderem als von einer Fälschung gesprochen werden kann. [1]) Die Verschiedenheit ist also nicht blos eine quantitative, sondern auch eine qualitative. Sie betrifft einen angenommenen, neuen Inhalt, der von den Urhebern des Betrugs mit vollem Bewusstsein eingefügt worden wäre.

Zunächst bemerken wir hierzu, dass diese von Darmesteter angenommene Veränderung des ursprünglichen Mazdayismus sämtliche Zeugnisse der Tradition gegen sich hat. Das scheint ihm selbst unbehaglich gewesen zu sein, denn es verrät sich bei ihm eine gewisse Tendenz, die oben angeführten Zeugnisse aus dem Dinkard zu einem zusammenzuziehen und dieses als Stütze für seine Hypothese hinzustellen. D. sieht in diesen beiden Zeugnissen „*deux versions inégalement développées, mais essentiellement concordantes*". [2]) Aber sie sind vielmehr in mehreren Punkten recht sehr verschieden. Die eine Version führt, wie wir gesehen, die erste Aufzeichnung des Avesta in zwei Kopieen auf den Beschützer des Zarathustra, den König Vishtasp, zurück, die andere hingegen die Restaurirung des Avesta und seine Aufzeichnung in zwei Kopieen auf Dara, Daras Sohn, den man gewöhnlich mit Darius Codomannus zusammenstellt. Die eine Erzählung spricht von 2 Kopieen, von denen die eine in der Schatzkammer, die andere im Archiv niedergelegt worden wäre, giebt aber auch zugleich an, dass andere Exemplare unter dem Volk verbreitet gewesen wären. Die andere Erzählung spricht nur von 2 Kopieen, die natürlich auf Grund dessen veranstaltet worden wären, was König Vishtasp unter dem Volk hätte verbreiten lassen, und erwähnt nicht ausdrücklich andere Exemplare des

---

[1]) Vgl. auch Oldenberg und West, Th. L. Z. 1894, No. 26; I. R. A. S 1893, p. 658.

[2]) Darmesteter, III, Introd., p. XX.

Avesta, lässt jedoch offenbar voraussetzen, dass solche ständig unter den rechtgläubigen Mazdaverehrern vorhanden waren, da ja unmittelbar nachher die Rede davon ist, König Volkash habe eine neue und urkundliche Sammlung des Avesta anordnen lassen. Die eine Erzählung spricht davon, dass das eine Exemplar bei Alexanders Einfall in die Hände der Griechen geraten wäre, die es hätten übersetzen lassen, wohl weil sie seinen Wert als historische Quelle eingesehen haben mussten. Die andere Erzählung spricht weder von der Verbrennung noch von der Uebersetzung des Avesta ins Griechische, sondern begnügt sich damit, die Verwüstung zu erwähnen, die durch Alexanders Einfall in Iran hereinbrach und eine neue, sorgfältige Restaurirung der religiösen Urkunde durch Volkash nötig gemacht hätte. Diese beiden Versionen sind in den Details so stark von einander verschieden, dass sie sich gegenseitig in mehreren Punkten ausschliessen, und nicht die eine die Quelle der anderen gewesen sein kann. In der Hauptsache aber, betreffs der Bewahrung des Avesta trotz aller Unruhen und Wirren in Iran, stimmen sie vollkommen überein; und die Verschiedenheiten im Detail, die auf die Selbständigkeit beider Erzählungen hindeuten, sind geeignet, eine weitere Stütze für diese ihre Hauptangabe zu bilden. Dass sie in diesem Punkte aber auch historisch sein können, dürfte wohl allgemein zugegeben werden. Auch die abendländischen Schriftsteller wissen um Uebersetzungen einer altpersischen Religionsurkunde. Man vergleiche Plinius' oben citirte Angabe über Hermippus (250 v. Chr.), der ausfürlich von einer weitläufigen Litteratur über Zarathustra zu berichten gewusst hätte. Und erkennt man, dass der Inhalt der Tradition in der Hauptsache historisch möglich ist, dann wäre es thöricht, zu leugnen, dass sie wirklich Thatsachen enthalte. Jedenfalls kann man sich nicht auf die Erzählungen des Dinkard berufen, wenn man beweisen will, dass die ganze

heilige Litteratur in Persien durch Alexander den Grossen vernichtet, oder in der auf ihn folgenden politischen und geistigen Anarchie zu Grunde gegangen sei. [1]) Die einheimische Tradition lässt das Avesta vielmehr auch in seiner letzten Redaktion in engem Zusammenhang mit Zarathustras eigenen Lehren stehen.

Um seine Hypothese zu stützen, es habe sich bei der unter Ardashir von dem Hohenpriester Tansar vorgenommenen Avestarevision ein neuplatonischer Einfluss geltend gemacht, legt Darmesteter grosses Gewicht auf Masudis Angabe, dieser Tansar, oder Bicher, wie er ihn nennt, habe den Platonikern angehört. Aber diese Angabe eines Mannes, der im 10ten Jahrh. lebte, kann als allgemeine Reflexion über Tansars Anschauung zu Stande gekommen sein, und braucht gewiss kein Ausdruck dafür zu sein, dass Tansar eine neue Epoche in der Entwicklung der mazdayasnischen Religionsanschauung bilde. Und der oben erwähnte Brief desselben Tansar, der beweisen soll, dass er und sein königlicher Freund im Stande gewesen wären, eine solche Fälschung der Religionsurkunde zu begehen, ist doch eine gar zu schwache Stütze für eine so kühne Hypothese. Dieser Brief, der ursprünglich im 3ten Jahrhundert auf Pahlavi geschrieben war, wurde, wie oben erwähnt, im 8ten Jahrh. ins Arabische übertragen und dann nach 1210 vom Arabischen ins Persische. Sich einer Quelle zu bedienen, die durch so viele Hände gegangen ist, und Citate aus so weit getrennten Urkunden enthält, wie Koran, Kalila und Dimna, Bibel und Evangelien, ist doch sehr bedenklich. Und der eigentliche Schlusssatz aus Masudis Angabe über Tansars platonische Anschauung hätte wohl so lauten müssen, dass diese Vermischung der altzarathustraschen Religion mit

---

[1]) Vgl. C. P. Tiele, Revue de l'Histoire des Religions, 1894, p. 70 f.

platonischen Ideen jetzt, also im 3ten Jahrh. n. Chr., zum ersten Male stattgefunden habe. Warum lässt man dann aber die neue mazdayasnische Anschauung nicht in den Zeiten des Clemens Alexandrinus und Origenes entstehen? Darmesteter thut dies nicht, sondern setzt die Einführung des neuen Glaubens ungefähr für die Mitte des 1ten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung an, aus Gründen, die aus dem Vorhergehenden bekannt sind. Aber diese Gründe sind, wenn man sie recht betrachtet, der Art, dass sie uns zwingen, zeitlich viel weiter zurückzugehen.

Wie wir gesehen haben, glaubt D., die Entstehung der Gathas deswegen in die Zeit Vologeses' I (54—78 n. Chr.) setzen zu müssen, weil einer der bekannten Amesha Spentas, Khshathra Vairya, auf den Münzen eines der indoskythischen Könige, des Huvishka (110—130 n. Chr.), auftritt. Bedenkt man nun, dass dieser Amesha Spenta, ebenso wie die übrigen, nach D.'s Hypothese nicht einer der altmazdayasnischen Yazatas, sondern eine zu Vologeses Zeiten neu eingeführte Gestalt war, so müssten sich diese neuen Ideen unleugbar einer ausserordentlich schnellen Popularität unter ihren Anhängern erfreut haben, ja einer so schnellen, dass für Tansar unter Ardashir für ihre Popularisirung wohl nicht mehr viel zu thun übrig geblieben sein könnte. Man bedenke doch, was das zu sagen hat, einer der Philonischen Ideen eine solche Autorität zu verschaffen, dass sie ein König als Wahlspruch auf seine Münzen setzt. Darüber vergehen wohl mehr als 50—70 Jahre. Bedenkt man aber ferner, dass der Name, unter welchem diese neueingeführte göttliche Gestalt auf Huvishkas Münzen auftritt, nicht dem in den Gathas vorkommenden Namen entspricht, sondern der abgeschliffenen Form am nächsten steht, die das Pahlavi ihm giebt, so wird diese Annahme noch unmöglicher. Zwischen einem Zeitpunkte, der nur Khshathra Vairya kannte, und dem anderen, der ihn Shahrevar nannte,

müssen nicht Jahrzehnte gelegen haben, sondern Jahrhunderte. [1])

Aber D.'s Hypothese ist, wenn man sie auch nur an und für sich und abgesehen von den äusseren Stützen betrachtet, die er ihr zu geben versucht, voller Unwahrscheinlichkeiten. D. giebt freilich zu, dass schon vor der Entstehung des Avesta andere avestische Texte vorhanden gewesen sein müssten, von denen man anzunehmen hätte, dass sie mehr oder weniger vollständig die Principien des altzarathustraschen Glaubens enthielten. [2]) Auf diese Weise will er es erklären, dass die Urheber der Gathas und der übrigen neuen Bestandteile des Avesta auf Avestisch und nicht auf Pahlavi, der zu ihrer Zeit herrschenden Sprache, schrieben. Aber zunächst mussten die neuen Ideen in der Sprache, die damals gang und gäbe war, gedacht und wohl auch niedergeschrieben werden, und demgemäss hätte man die Pahlaviübersetzung, von den wohl nicht so bedeutenden Aenderungen abgesehen, denen dieselbe bei späteren Revisionen unterzogen wurde, für das Original und das Avesta selbst für die Uebersetzung zu halten. Dem widerspricht aber der ganze Charakter der Pahlaviübersetzung, die sich als Nachahmung eines Originals kennzeichnet, und zwar als Nachahmung zu einer Zeit, wo man die alte Sprache, in der das Original geschrieben war, nicht mehr richtig verstand.

Da die altavestische Sprache [3]) zur Zeit der Einführung der neuen Religionsideen ausgestorben war, und sich die Urheber der Veränderung nicht der altpersischen Sprache bedienten,

---

[1]) Vgl. MAX MÜLLER, Jewish Quarterly Review 1895, p. 190 f. C. P. TIELE, Verslagen en Mededeelingen. Afdeeling Letterkunde, III Reeks, Deel 11 (1895), p. 370.

[2]) III, Introd., p. XCI.

[3]) DARMESTETER III, Introd., p. LXXXIX. Nach dem Pahlavi-Ausdrucke: *Avistâk va Zand* ist bekanntlich seit *Hyde* und *Anquetil-Duperron*

die wir von den achämenidischen Keilinschriften her kennen, und von der sich das Avestische sowohl dialektisch wie dem zeitlichen Auftreten nach unterscheidet, so wäre das Verhalten Tansars und seiner Vorgänger unerklärlich, wenn sie nicht altavestische Dokumente nachzuahmen gehabt hätten. Wie gesagt, erkennt D. das selbst an. Aber er bestreitet, dass sich der Inhalt der neuen Texte in den alten vorgefunden habe. Wie ist es dann aber für die Neues Schaffenden möglich gewesen, z. B. für Shahrevar, die alte Form Khshatra Vairya einzusetzen oder sich überhaupt in den neuen, der alten Sprache vollkommen fremden Ideen so zu bewegen, dass keine sprachliche Andeutung, ja sogar keine Anspielung auf die politischen oder socialen Verhältnisse der späteren Zeiten, erraten lässt, dass hier neue d. h. junge Begriffe eingeführt werden? Warum verwendeten die platonisirenden Reformer nicht griechische Namen für die Amesha Spentas, sondern altavestische oder sogar altarische (Asha—Rta, Armaiti—Aramati) Bezeichnungen? Aber D.'s Hypothese zwingt uns dazu, bei den Urhebern der Religionsveränderung eine noch grössere Geschicklichkeit in der Verschleierung ihres Vorhabens anzunehmen. Sie konnten sich für ihre neuen Ideen nämlich nicht nur der altavestischen Sprache bedienen, sie vermochten das auch in 2 Dialekten

---

in Folge eines Missverständnisses Zend-Avesta (mit Umstellung der Reihenfolge der Wörter) als Name der persischen Religionsurkunde verwendet worden und demgemäss ihre Sprache auch mit Zend bezeichnet worden In diesem Ausdrucke ist indessen *zand* gleichbedeutend mit »Erklärung", »Auslegung" und der ganze Ausdruck bedeutet also: das Avesta (= Grundtext) nebst Erklärung, Auslegung, Uebersetzung. In der heutigen Wissenschaft wird auch schon immer häufiger »Avestisch" als Bezeichnung der Sprache des Avesta verwendet, und als Name der Urkunde gilt ausschliesslich »das Avesta." Das Altpersische der achämenidischen Keilinschriften ist mit dem Avestischen zwar verwandt, von ihm jedoch dialektisch verschieden; seine Fortsetzung ist das Pahlavi und die neupersische Sprache.

zu thun, und beherrschten den ältesten, den Gathadialekt, sogar so gut, dass sie darin Hymnen zu dichten im Stande waren, in einem antiken Metrum, das sie an die Seite der Vedahymnen stellt, wenn es nicht noch primitiver ist! Dieser Gathadialekt kann nicht auf blossen orthographischen Verschiedenheiten beruhen, die z. B. durch den poetischen Rhythmus verursacht worden wären, denn er findet sich auch in den Sieben-Kapitel-Yasna, während andererseits wieder die Yashts in einem jüngeren Dialekt geschrieben sind, obwohl sie inhaltlich wie die Gathas poetischer Natur sind. Dass die Gathas wirklich Hymnen sind, und zwar abgefasst in einem antiken und recht primitiven Metrum, ist eine allgemein anerkannte Thatsache, wenn die ursprüngliche Form auch hier und da zerstört worden ist. Das beruht aber im letzten Grunde wohl darauf, dass schon die sasanidischen Gelehrten den Inhalt der Gathas nicht mehr verstanden und natürlich noch weniger im Stande waren, solche Hymnen selbst zu verfassen. [1])

Nehmen wir aber einen Augenblick an, D.'s Hypohese wäre richtig, welche Wirkung soll dann eine solche Neuerung auf das Volk gehabt haben, oder was könnte der Endzweck des Ganzen gewesen sein? Die ganze, grosse Anstrengung müsste dann ja doch vergeblich gewesen sein, und der scharfsinnig maskirte Zweck hätte nicht erreicht werden können. Denn da die modernen Ideen in einem alten, nicht länger verständlichen Sprachgewand eingeführt worden wären, so hätten sie gar nicht bis zum Volk durchdringen können, das natürlich nur die Pahlavisprache verstand. Fand sich die neue Lehre in der Volkssprache, so hätte das ja genügt. Fand sie sich nicht, so wäre es das Einfachste gewesen, sie hierin nieder-

[1]) Vgl. West, S. B. E. XXXVII. Introd., p. XLII; Tiele, Revue de l'Histoire des Religions 1894, p. 75 ff.

zuschreiben. Ohne irgend einen Versuch, die neue Lehre ins Volk zu bringen, ist ein solches Vorgehen hingegen wiederum nicht denkbar. Aber Darmesteter kann keine einzige einheimische Stimme anführen, die sich zum Protest gegen diese Neuerungen erhoben oder sie auch nur bemerkt hätte. Der Einwand, dass die Arbeit an der Einführung des Avesta eine nutzlose Mühe gewesen sein müsste, lässt sich nicht gleichzeitig gegen die traditionelle Auffassung richten, denn nach ihr wurde das Avesta deswegen konservirt und von neuem restaurirt, weil es die von Zarathustra und durch ihn von Ahura Mazda selbst stammende heilige Urkunde war, deren Erhaltung der Gemeinde warm am Herzen liegen musste.

Darmesteter betont, dass die neozarathustrasche Anschauung die Frucht einer reflektirenden Gelehrtenarbeit gewesen sei [1]. Aber das Avesta ist doch selbst in seiner letzten Redaktion keine blosse Sammlung philosophischer Abhandlungen, sondern eine kirchliche Liturgie, die eine religiöse Gemeinde voraussetzt, welche Ahura Mazda als ihren höchsten Gott bekennt und mit seiner Verehrung nach dieser Urkunde sich seine Gnade und Hülfe erflehen will. Wie klein diese Schar Mazdaverehrer auch immer gewesen sein mag, es ist doch undenkbar, dass kein einziger das Eindringen der neuen Lehre bemerkt haben sollte. Darmesteters Hypothese setzt voraus, dass die neuen Ideen von der Priesterschaft mit vollem Bewusstsein eingeführt worden wären. Ohne die Annahme einer Priesterschaft, die im Besitz der älteren einfacheren Liturgieen war und den Kult nach ihnen ausübte, kann D. nicht auskommen [2]; ohne eine derartige ältere

---

[1]) III, Introd., p. XCIX.

[2]) Darmesteter, III, Introd. p. XCVII: »Les trois siècles, qui suivent l'invasion d'Alexandre, furent une période de chaos politique et moral. L'anarchie était dans les esprits comme dans les provinces. Le Zoroastrisme ne périt pas: les dogmes, le culte et le souvenir de Zoroastre subsistèrent,

Liturgie und eine nach ihr amtirende Priesterschaft ist ja eine solche Reform wie die in Frage stehende überhaupt nicht möglich. Darmesteters neue Hypothese zwingt aber zu der Annahme, dass alle diese Priester ausnahmelos darin übereingekommen wären, ihre alte, ehrwürdige Liturgie für immer aufzugeben und sich eine neue auszudenken, die in mehreren Punkten von der bisherigen abwich, und dass zugleich diese neue Urkunde die alte, Allen bekannte und von Allen benutzte so vollständig verdrängt hätte, dass sich aus der ganzen Priesterschaft auch nicht eine einzige Stimme eines rechtgläubigen Eiferers für die reine Lehre oder irgend eines ehrlichen Zweiflers dagegen hätte vernehmen lassen oder uns sonst auf irgend eine Weise eine Ahnung von diesem betrügerischen Verfahren gegeben hätte [1]). Wer vermag etwas Derartiges zu glauben, auch wenn Tansars obenerwähnter Brief Sachen enthielte, die schwerlich von seinen Uebersetzern erdichtet sein könnten?

Was ferner andere Beweise betrifft, die Darmesteter anführt, um den späten Ursprung des Avesta darzuthun, so folgt doch noch keineswegs mit Notwendigkeit, dass das ganze Avesta oder auch nur der ganze Hom-Yasht [2]) jünger als Alexander wäre, selbst wenn Darmesteter Recht hätte, Keresani mit Alexander gleichzustellen. An und für sich bewiese das

---

mais comme il n'y avait aucun livre sacré, dont l'autorité s'imposât, soit qu'un pareil livre n'eût jamais existé, soit qu'il fût perdu, il n'y avait point d'orthodoxie zoroastrisme." Darmesteter nimmt jedoch, wie wir gesehen haben, an, dass avestische Texte existirten, welche die Grundprinzipien der ältesten Zarathustraschen Religion enthielten (p. XCI f.), und nach diesen wurde wohl der Kult ausgeübt, obwohl sie seiner Annahme nach keinen wirklichen Kanon bildeten.

[1]) Vgl. West, I. R. A. S., 1893, p. 654 ff.

[2]) Nach Mills, S. B. E. XXXI, p. 230, 297 steht der Hom-Yasht nebst dem Srosh-Yasht den Gathas am nächsten. Der Hom-Yasht bildet jedoch keine so strenge Einheit wie die anderen Yashts.

nur, dass man im Avesta auch nach Alexanders Zeit schrieb und dichtete, dass diese Zeit also keine litteraturlose Epoche in Iran einleitete. [1]) Aber die fragliche Identifizirung ist sehr unsicher. Gewöhnlich hat man Keresani gleichgestellt mit seinem vedischen Namensgenossen Kr̥çanu, einem Dämon, der gegen Indra auftrat, als dieser Soma rauben wollte. Und wenn auch sein Aequivalent Kilisyak (Bandit), das im Pahlavi dem Keresani entspricht, im Bahman-Yasht auf Alexander angewendet wird, so folgt daraus noch keineswegs, dass der Hom-Yasht eine ähnliche Anspielung enthielte. Darmesteter selbst hat Keresani früher als gleichbedeutend mit Darius Hystaspis gedeutet. [2]) Nicht bindender ist der Beweis dafür, dass das Avesta die Herrschaft der Araber in Mesopotamien kenne oder Anspielungen auf Buddha enthielte. Und die Behauptung, dass die politischen und socialen Zustände, die im Avesta vorausgesetzt werden, nur für die Zeit der Arsaciden zuträfen, ist unrichtig; sie passen ebensogut für die Zeit vor Darius. [3])

Was andererseits die Aehnlichkeit zwischen Vohu Mano und Philos Logos betrifft, so kann man, wenn diese Aehnlichkeit einen historischen Zusammenhang voraussetzen soll und nicht als Parallelentwicklung erklärt werden kann, mit Rücksicht auf alles, was bisher als wirklicher historischer Sachverhalt in den gegenseitigen Beziehungen des fernen Ostens und des Westens erkannt worden ist, mit gutem Grund fragen, ob nicht das gerade Gegenteil von D.'s Annahme das Richtige wäre. Und diese Frage ist um so berechtigter, als die ein-

---

[1]) Geldner, G. I. Ph. II, 1, p 37.

[2]) Vgl. C. P. Tiele, Revue de l'Histoire des Religions 1894, p. 72 f: S. B. E. IV, p. LII, Anm. 1.

[3]) Max Müller, Yewish Quarterly Review 1895, p. 184 f. Tiele an der eben angeführten Stelle und: Verslagen en Mededeelingen. Afdeeling Letterkunde, III Reeks, Deel 11, p. 370 f.

heimische, persische Tradition davon spricht, dass ein Exemplar des Avesta in die Hände der Griechen gefallen wäre, und die abendländischen Verfasser seinen Inhalt gekannt hätten. Gewiss hat Alexander Asien besiegt und Persien unterjocht, ist ihm die griechische Bildung auf dem Fusse gefolgt, und hat sie in den von ihm besiegten Ländern ihre Wiegen-und Pflanzstätten erhalten. Aber seine Absicht, die abend-und morgenländische Bildung zu verschmelzen, glückte ihm doch gerade am wenigsten in Iran, auf dessen Bevölkerung er wohl am meisten gerechnet hatte. Bessere Fortschritte machte sein Plan in Egypten und verhältnismässig am besten verwirklichte er sich in dem seleucidischen Reiche bei den Völkern aramäischer Zunge. Dort hatten die Assyrer und Chaldäer den Boden vorbereitet durch die von ihnen geschaffenen mannigfaltigen ethnographischen Mischungsverhältnisse und durch die Auflösung der Bande der Nationalität. Aber auch hier, wo der Hellenismus doch verhältnismässig am besten durchgeführt wurde, gewann er auf die Dauer nur in den grossen Städten die Oberhand, die Landbevölkerung und die Wüstenbewohner blieben wie bisher der Sprache und Denkweise nach aramäisch resp. arabisch. Um so geringer muss der Einfluss also in Iran gewesen sein. Im grossen Ganzen blieb der Hellenismus nur ein äusserer Firniss auf einem barbarischen Untergrund. Statt dessen drang aber der morgenländische Geist wie ein immer mehr anschwellender Strom in entgegengesetzter, westlicher Richtung vor. [1]) Die beiden Ideenströmungen, die so in Bewegung gesetzt worden waren, trafen sich und vermischten ihre Wogen an verschiedenen Punkten, und ein derartiger

[1]) Der morgenländische Einfluss hat sich übrigens schon weit früher geltend gemacht. Vgl. z. B. was Plinius (H. N. XXX, 1,2) über Osthanes schreibt, der dem Xerxes nach Griechenland gefolgt war und unter seiner Bevölkerung einen wahren Heisshunger nach der Weisheit des Ostens erweckte.

Treffpunkt für morgen-und abendländische Bildung ist Philos Heimatstadt Alexandria. Seine Logoslehre hat ihre Anknüpfungspunkte in der jüdischen Theologie über die göttliche Weisheit, den Geist und das Wort, und in der griechischen Philosophie. [1]) Aber es wäre ja auch nicht einmal undenkbar, dass er direkt vom Parsismus entlehnt hätte. [2]) Was seine Lehre über die übrigen λόγοι oder δυνάμεις betrifft, die die Rolle von Mittelwesen spielen, so haben sie ihre Gegenbilder, ausser in den platonischen Ideen und der Lehre der Stoiker über die wirkenden Ursachen, in der jüdische Engellehre, die ihrerseits, wie wir finden werden, in ihrer nachexilischen Entwicklung mit gutem Grund als unter dem Einfluss des Parsismus stehend anzusehen ist. Soll also ein historischer Zusammenhang zwischen dem Parsismus und Philo angenommen werden, dann liegt die Abhängigkeit auf Philos Seite und nicht umgekehrt.

Denn Vohu Mano war eine vor Philo entwickelte persische Religionsidee. Strabo, der seine Reise in Vorderasien vor 29 v. Chr. machte, führt nämlich unter den allgemein verehrten persischen Gottheiten auch Ὠμανός, d.i. Vohu Mano, an. Philo wurde aber erst ca 10 Jahre später oder 20 v. Chr. geboren. Also fand sich diese Religionsidee vor seiner Zeit. [3]) Aber nicht nur Vohu Mano, sondern auch alle übrigen Amesha Spentas müssen vor Philo entwickelte Religionsideen gewesen sein; denn Plutarch, der ungefähr zu der Zeit geboren wurde als Philo starb, hat den mazdayasnischen Glauben an diese Ahura Mazda umgebenden Gestalten gekannt

---

[1]) Schürer, Gesch. II, p. 879.

[2]) Eine mit der obigen übereinstimmende Ansicht über Asiens Einfluss auf die griechische Bildung hat u. A. A. Weber ausgesprochen in den Sitzungsber. d. k. Pr. Akademie d. Wissensch. Berlin, 1890, p. 925.

[3]) Vgl. Geldner, G. I. Ph. II, 1, p. 39; E. Meyer, Gesch. d. Altert. 1884, p. 532. *Strabo*, Geograph., ed. Kramer, II, p. 463, III, p. 256 f.

und auch eine ausführliche Beschreibung von ihnen gegeben. [1]) Will man nun annehmen, dass sich Plutarch seine Nachrichten über diese göttlichen Wesen direkt von den Persern geholt hätte, dann müsste sich Philos Lehre, wenn Darmesteters Annahme richtig wäre, im Verlaufe eines Menschenalters bis nach Persien ausgebreitet und dort so allgemeine Anerkennung gewonnen haben, dass sie ein Mann wie Plutarch als eine persische Lehre hätte bezeichnen können, ohne die geringste Andeutung hinzuzufügen, dass sie vom Westen her importirt wäre. Das ist selbstverständlich unmöglich. Aber Plutarchs Angaben stützen sich in diesem Punkte wohl ebenso wie in der Frage über die Eschatologie der Perser auf Theopompos (3ter Jahrh. v. Chr.), den er freilich in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich erwähnt, oder auf irgend einen anderen abendländischen Schriftsteller. [2]) Fanden sich somit die Amesha Spentas schon vor Philo entwickelt, so wird Darmesteters ganze Hypothese hinfällig; und dann ist man allein auf die persische Tradition und die eigenen inneren Zeugnisse der Zarathustraschen Religionsanschauung angewiesen.

Den Beweis für das hohe Alter der Gathas und damit der Amesha Spentas enthalten diese ehrwürdigen Hymnen selbst in ihrer eigentümlichen Beschaffenheit, vor allem in der Sprache, die einer Periode angehört, die Jahrhunderte vor derjenigen liegen muss, in welcher die jüngsten Teile des Avesta geschrieben worden sind. Das tritt schon in den Namen für die höchste Gottheit des Parsismus hervor, die in den Gathas gewöhnlich als Mazda Ahura, weniger häufig als Ahura Mazda und nicht eben selten nur als Ahura oder nur

---

[1]) De Iside et Osiride, Kap. 47.

[2]) Vgl. Tiele, Revue de l'Histoire des Religions 1894, p. 76. Verslagen en Mededeelingen etc. Afd. Letterkunde, III Reeks, Deel 11, p. 368 f. Geldner, G. I. Ph. II, 1, p. 39.

als Mazda auftritt. In den jüngeren Teilen des Avesta lautet der Name so gut wie regelmässig Ahura Mazda. Aber es bleiben doch stets zwei selbstständige Namen (Ahura = Geist, lebendes Wesen, Mazda = der Allweise), die beide flektirt und nicht als ein Wort zusammengeschrieben werden. In den altpersischen Inschriften ist nun die Selbständigkeit der beiden Bestandteile so gründlich geschwunden, dass überall, mit Ausnahme einer Inschrift des Xerxes, nur noch ein Teil, nämlich der letzte, flektirt wird; der Name lautet also nun Auramazda (gen. gewöhnlich *aura-mazdaha*, nur bei Xerxes ein paar Mal *aurahya mazdaha*), eine Form, die deutlich dem griechischen Ὠρομάσδης, Ὠρομάζης entspricht. [1]) Als weiteres Zeugnis für das hohe Alter der Gathas kommt ihr metrischer Bau hinzu, dieses Metrum, das von den sasanidischen Gelehrten, wenn überhaupt beobachtet, so doch nicht mehr verstanden wurde; demnächst der eigentümlich tiefe und reine Geist, der diese Hymnen durchzieht und sie scharf von anderen mythologischen Teilen des Avesta unterscheidet; die kernvolle Frische und Prägnanz, mit der die mazdayasnischen Grundideen hier ausgesprochen werden, im Gegensatz zu der trockenen und einförmigen Schablone, die andere Teile mehr oder weniger kennzeichnet; und schliesslich, nicht zum geringsten, die konkrete und greifbare Nähe, in der Zarathustra selbst und seine Umgebung, seine Gönner und seine Widersacher uns hier entgegentreten. Jeder nicht voreingenommene Leser erhält unbedingt den Eindruck, dass er hier dem ursprünglichen Religionssysteme näher stehe, als an irgend einer anderen Stelle des Avesta. Und in diesem Eindruck gilt es sich nicht irre machen zu lassen durch die bewunderungswürdige Idealität und Abstraktheit der theologischen Ideen,

---

[1]) Vgl. Tiele, Verslagen en Mededeelingen etc. p. 378 ff. West, J. R. A. S. 1890, p. 508.

besonders der Amesha Spentas. Denn diese Eigenschaften beweisen nur, zu welcher idealen Höhe Zarathustra sein System entwickelt hatte. Und es zeugt von wenig historischem Blick und schuldigem Respekt vor den Quellen selbst, wenn man, wie es Darmesteter thut, alle diese Eigentümlichkeiten in den Gathahymnen ignoriren oder wegerklären will, nur weil man ihrem Religionsstifter nicht die schöpferische Kraft für eine so ideale und abstrakte Theologie zutrauen mag. Bei der Beurteilung der Urkunden eines jeden anderen Religionssystems ist es ja eine allgemein anerkannte Regel, diejenigen Quellen für die ältesten zu halten, in denen die Grundgedanken des betreffenden Systems in ihrer unmittelbarsten und ursprünglichsten Form hervortreten. Diesen Grundsatz wendet man in der alttestamentlichen Wissenschaft in unseren Tagen auch da an, wo uns die jüdische Tradition andere Erklärungen gegeben hat. Um so weniger Anlass liegt hier vor, anders zu verfahren, da die persische Tradition selbst um keine andere Erklärung weiss.

4 Das Alter der einzelnen Bücher des Avesta und die Entstehungszeit der Mazdayasnischen Religion.

Die obigen Ausführungen dürften ergeben haben, dass das Zeugnis der Tradition über die Entstehung des Avesta in seinen Hauptzügen den Vorzug vor Darmesteters neuer Theorie verdient. Aber auch die traditionelle Anschauung giebt schliesslich nur an, dass das Avesta, von dem wir seit Anquetil-Duperrons Zeiten, wie wir weiterhin sehen werden, nur noch einen Teil besitzen, das Ergebnis einer Sammelarbeit sei, die unter den Arsaciden (Vologeses) vorbereitet, unter Ardashir fortgesetzt und schliesslich unter Shapur II beendet worden wäre. Somit kann auch vom Standpunkte der Tradition nicht länger davon die Rede sein, dass das ganze Avesta alten, z. B.

achämenidischen Ursprungs sei. Der Dinkard sagt selbst (VIII, 1, 21), von dem alten Avesta vor Alexanders Zeit habe sich nicht mehr erhalten, als ein Hohepriester im Gedächtnis behalten konnte. [1]) Diese Angabe stimmt auch zu der nach innerem Gehalt und Wert verschiedenartigen und fragmentarischen Beschaffenheit des Avesta, selbst in denjenigen Teilen, die, wie z. B. der Vendidad, aus den Zeiten der Sasaniden verhältnismässig rein auf unsere Zeit gekommen sein sollen; sie stimmt ferner zu dem sprachlichen Charakter, der auch in solchen älteren Stücken bald einen strengen und gut durchgeführten, grammatischen Bau verrät, bald lax und unsicher ist und bald in grammatischer Beziehung sich geradezu barbarisch ausnimmt [2]).

Hieraus ist leicht zu ersehen, wie schwer es fällt, die Frage nach dem Alter des Avesta und der mazdayasnischen Religion zu beantworten. Ja selbst die Fragestellung bietet schon Schwierigkeiten. Das Avesta enthält ganz sicher viel Altes und Vieles, was neu ist; und die Grenze ist in vielen Fällen nicht leicht zu ziehen. Die sasanidischen Diaskeuasten werden sich wohl nicht darauf beschränkt haben, den gesammelten Bruchstücken durch verbindende Zwischenglieder und ergänzende Zusätze einen äusseren Rahmen zu geben, was freilich nötig war, um aus dem Ganzen ein Buch zu machen, sondern sie haben sich wohl auch nicht gescheut, da, wo sie es für nötig hielten, liturgische Formeln, Gebete u. dergl. mehr allgemeinen Inhalts selbst zu fabriciren [3]). Ferner ist es ja

---

[1]) West, S. B. E., XXXVII, p. 9 f. Mit Rücksicht auf das, was sich in jüngster Zeit bei der Aufzeichnung Kalevalas von den Lippen des Volks her gezeigt hat, darf man sich jedoch keine zu geringe Vorstellung von dem Erinnerungsvermögen der rechtgläubigen Mazdaverehrer machen. Auch Homers Gesänge lebten ja eine Zeit lang nur im Munde des Volkes.

[2]) Geldner, G. J. Ph. II, 1, p. 35 f.

[3]) Hierin bestand nach Geldners Ansicht Tansars Komplettirungsarbeit, von welcher der Dinkard spricht, G. J. Ph. II, 1, p. 35. Geldner ist übrigens

denkbar und sogar wahrscheinlich, dass verschiedene zur Zeit der Sasaniden vorhandenen Bruchstücke nicht aus der ältesten Zeit herrührten, sondern jüngeren Ursprungs waren. Wir müssen also, um uns einen Begriff von dem Alter der mazdayasnischen Religion zu bilden, das Alter der verschiedenen Bücher des Avesta kennen lernen und uns zu diesem Zwecke zunächst diese Bücher selbst und ihren Inhalt vergegenwärtigen.

Nach einer alten Tradition unter den Persern, die sich hauptsächlich auf die persischen Rivayats stützt und jetzt durch Wests umfassende Arbeit über den Dinkard, das gelehrteste und umfangreichste Werk der Pahlavilitteratur, eine wissenschaftliche Grundlage erhalten hat, bestand das sasanidische Avesta aus 21 Nasks oder Büchern, über die im 8ten und 9ten Buch des Dinkard ausführlich berichtet wird. Aus diesem Berichte geht hervor, dass der 19te Nask dem Vendidad unseres jetzigen Avesta entspricht, und dass er der einzige ist, den wir noch vollständig besitzen. In Yasna haben wir Teile mehrerer Nasks, und zwar scheint besonders der Stot-Yasht (der 21ste Nask) beinahe vollständig in diesen Teil des Avesta aufgegangen zu sein und seinen eigentlichen Kern zu bilden.

Das vorhandene Avesta entspricht nun nur etwa dem vierten Teil [1]) dieser sasanidischen Urkunde; und in keinem einzigen Manuskript ist es vollständig auf uns gekommen.

Was wir noch davon besitzen, wird in folgende Abteilungen oder Bücher eingeteilt [2]): 1. der *Yasna*, der u. A. die Gathas

---

mit West, S. B. E. XXXVII, Introd., p. XLII, nicht geneigt, den sasanidischen Gelehrten einen besonders umfassenden Einfluss auf die Avestatexte einzuräumen.

1) West, S. B. E, XXXVII, Introd., p. XLV. — Geldner, G. I. Ph. II, 1, p. 20.

2) Die folgende Beschreibung geben wir im Wesentlichen nach A. V. W. Jackson, Avesta Grammar, Stuttgart 1892, Introd., p. XVI ff., und Geldner, G. I. Ph. II, 1. Wenn wir uns für gewisse Teile einer grösseren Ausführlichkeit bedienen, so liegt die Erklärung hierfür in dem Zweck der vorliegenden Untersuchung.

enthält, 2. der *Vispered,* 3. die *Yashts,* 4. kleinere Texte, wie *Nyaishes, Gahs* u. A., 5. der *Vendidad,* 6. Bruchstücke des *Hadhokht* Nask u. A. Die 5 ersten dieser Bücher teilt man in 2 Gruppen ein, von denen die erste (I) Vendidad, Vispered und Yasna umfasst, welche, da sie beim Gottesdienst Verwendung fanden, von der Ueberlieferung für liturgische Zwecke zusammengestellt wurden und das eigentliche Avesta bilden. In den Handschriften treten diese Bücher wieder in zweierlei Formen auf, je nachdem ihnen die Pahlaviübersetzung beigegeben ist, oder nicht. Als 3 Bücher, getrennt neben einander gestellt, hat jedes von ihnen seine Pahlaviübersetzung neben sich. Oft sind aber Stücke der einzelnen Bücher in den Handschriften in einer bestimmten Ordnung durch einander gemischt, die beim liturgischen Gottesdienst beobachtet werden sollte. In diesem Falle ist die Pahlaviübersetzung fortgelassen, und die ganze Sammlung heisst *Vendidad Sade.* Die andere Gruppe (II) umfasste die kleineren Gebete und die Yashts, die in den Handschriften oft mit ihnen vereinigt werden, und trägt den Namen *Khorda Avesta* oder das Kleine Avesta.

Der *Yasna* ist der vornehmste liturgische Bestandteil des Avesta; er ist mit Rücksicht auf das „Izeshne-Hochamt" komponirt und umfasst vorzugsweise eine Sammlung Gebete und Lobgesänge an die Gottheiten. Der erste Teil (1), Yasna 1—27, enthält nach einer einleitenden Anrufung sämtlicher Gottheiten in bestimmter Rangabstufung eine Menge Opferformeln und Konsekrationsakte, u. A. auch den sog. Hom-Yasht (Yasna 9—11); in diesem wird Haoma, dessen Saft, auch was seine Bereitung und seinen Genuss betrifft, in der Liturgie eine grosse Rolle spielt, sowohl als Gewächs wie als göttliches Wesen verherrlicht. Zwischen diese Ritualformulare eingestreut finden sich einige wenige Kapitel, die nur indirekten Bezug auf das Rituale haben, z. B. das überaus interessante und altertümliche sog. Zarathustrasche Glaubensbekenntnis in

Yasna 12, und eine Art katechetisch-homiletischer Abschnitte in Yasna 19—21. Hierauf folgen (2) die berühmten Gathas. Sie sind nach metrischen Verschiedenheiten in 5 Gruppen eingeteilt, die nach dem jedesmaligen ersten oder zweiten Anfangsworte bezeichnet werden, z. B. Ahunavaiti Gatha, Ushtavaiti Gatha u. s. w, entsprechend Yasna 28—34; 43—46; 47—50; 51; 53; zusammen machen sie 17 Hymnen oder Lieder aus, die sich ihrem metrischen Bau nach zum Singen während des Gottesdienstes geeignet haben müssen. Zwischen die Gathahymnen, und zwar genauer zwischen ihre erste und zweite Gruppe eingeschaltet, findet sich eine jetzt nur noch in Prosa erhaltene, ursprünglich aber vielleicht in Versen geschriebene Partie, die man *Yasna Haptanghaiti* (Sieben-Kapitel-Yasna) nennt, Yasna 35—42. Diese Abteilung enthält kürzere Gebete und Lobpreisungen Ahura Mazdas, der Erzengel und Anderer, des Feuers, des Wassers und der Erde. Obgleich der Abschnitt den Gathas am nächsten kommt, scheint er doch ein etwas späteres religiöses Entwicklungsstadium zu bezeichnen, als jene. Der dritte Teil der Yasna (52; 55—72), der „spätere Yasna" besteht hauptsächlich aus Gebeten und Danksagungen an verschiedene Gottheiten; Yasna 58 bildet eine Verherrlichung des Gebetes überhaupt, und im Besonderen desjenigen, das vor dem jüngsten Gericht hergesagt werden soll; Yasna 60 ist ein Segensspruch, den der Priester auszusprechen hat, wenn er ein mazdayasnisches Haus betritt [1].

Der *Vispered*, dem Umfang nach nur ein Siebentel des Yasna, ist eigentlich kein für sich bestehendes Buch, sondern eine Sammlung von Nachträgen zum Yasna, dem er sowohl in inhaltlicher wie formaler Hinsicht ähnelt. In dem liturgischen Rituale ist er denn auch in den Yasna eingefügt.

Die *Yashts* bestehen aus etwa 20 Hymnen an bestimmte

---

[1]) Mills, S. B. E. XXXI, p. 310.

göttliche Wesen oder Yazatas, besonders an solche, von denen man annahm, sie hätten Macht über die verschiedenen Tage des Monats. Sie haben der Hauptsache nach metrische Form und bisweilen auch poetischen Schwung, sind aber nach Umfang, Alter und Gehalt recht verschieden. Die mittleren und grossen Yashts, vor allem 10, 13 und 19, hält man mit für die vornehmsten Dokumente der Avestalitteratur. — Die kleineren Texte, *Nyaishes*, *Gahs*, *Sirozahs*, *Afrigans* bestehen aus kurzen Gebeten, Lobpreisungen u. dergl., die für tägliche Andachten oder besondere Gelegenheiten bestimmt sind.

Der *Vendidad* ist ein Gesetzkodex, der in mancherlei Beziehung an den hebräischen Pentateuch erinnert. Er beginnt mit einer Kosmogonie (Genesis) und schreitet zu einer Sammlung von Reinigungsvorschriften (Leviticus) fort. Seine einzelnen Teile zeigen sowohl dem Stil, wie der Komposition und Entstehungsweise nach bedeutende Verschiedenheiten. Der Vendidad ist eigentlich kein liturgisches Buch, wie der Yasna, sondern eher ein kirchliches Gesetzbuch, denn er enthält Vorschriften für die priesterlichen Reinigungen und die Sühnen und Bussen. In dem Rituale sind die verschiedenen Kapitel (Fargards) des Vendidad zwischen die Gathas eingeschaltet.

Aus dieser Beschreibung ersehen wir, dass das Avesta eigentlich nicht unserer Bibel entspricht und auch nicht mit einem Evangelistarium verglichen werden kann; es entspricht vielmehr eigentlich einem grossen liturgischen Handbuch mit allerlei gottesdienstlichen Formeln, Gebeten, Schriftlektionen, Hymnen u. dergl.

Bei der Bestimmung des relativen Alters der einzelnen Bücher des Avesta hat man teils mehr formale Kennzeichen wie die metrische Form und die Sprache, teils mehr reale Kriterien zu berücksichtigen. An der Hand dieser Gesichtspunkte wollen wir im Folgenden die Schriften des Avesta nach ihrem relativen Alter zu klassificiren versuchen. Da ist es zunächst — abgesehen

von Darmesteters oben besprochener Theorie [1]) — allgemein anerkannt, dass die bekannten Gathas hierbei den ersten Rang einnehmen, d. h. für die ältesten Bestandteile des Avesta zu halten sind. Die Sprache trägt hier ein altertümlicheres Gepräge als im „jüngeren Avesta", von dem die Gathas sowohl dem Formenreichtum wie dem Wortvorrat nach abweichen. Und der antike Dialekt ist hier zugleich mit so sicherer Kenntnis der Grammatik behandelt, dass die Gathas im Vergleich zu den übrigen Teilen des Avesta in grammatischer Beziehung die reinsten Abschnitte aufzuweisen haben. Hierzu kommt, dass sich der metrische Bau gleichfalls in den Gathahymnen am reinsten erhalten hat. Von den Gathas abgesehen, dürften die sasanidischen Gelehrten gar nicht begriffen haben, dass sie es mit einer metrisch aufgebauten Litteratur zu thun hatten. [2]) Zu diesen Kriterien kommen dann andere, mehr realer Art Das übrige Avesta behandelt und citirt die Gathas wie die Quelle und den Urtext, die von Zarathustra und durch ihn von Ahura Mazda selbst herkämen; die Gathas werden als heilig angerufen und als wunderthätige Worte hingestellt. Im ganzen Avesta machen einzig und allein die Gathas darauf Anspruch, Zarathustras unmittelbare Worte zu enthalten, alle übrigen Bücher bringen seine Aussprüche mehr referirend. „Aus den Gathas spricht ein eigenartiger, tieferer Geist, als aus dem übrigen Avesta. Fast jede Strophe enthält einen prägnanten Gedanken. Zwar drängen die Gathas immer wieder zu den bekannten Grundideen der Mazdareligion hin, aber diese Ideen erscheinen stets in neuem, eigenartigem Gewand. Die Ausdrucksweise ist fast frei von der Schablone und Einförmigkeit der meisten übrigen Texte; nichts ist ab-

---

[1]) Aber auch er erkennt ja, wie wir oben gesehen haben, die Altertümlichkeit der Sprache in den Gathahymnen an.

[2]) Geldner, G. I. Ph. II, 1, p. 36.

gegriffen oder trivial, alles gemessen und markig. In ihrem mystischen Halbdunkel und der gedrungenen oft änigmatischen Kürze erinnern sie vielfach an die alten Upanishads. Sie geben weit mehr Grundlehren als Details; vorwiegend aber sind sie eschatologisch. Der Kampf der beiden Geister, welcher diese Welt bedeutet, der schliessliche Ausgang desselben, die ewige und zeitliche Vergeltung aller Werke, künftiges Gericht und Feuerprobe, das zu erwartende Reich des Mazda, das sind die in beständiger Variation wiederkehrenden Leitmotive" [1]). Hierzu kommt ferner, dass man sich in den Gathas der Person Zarathustras näher fühlt als im übrigen Avesta. „Der wesentliche Unterschied der Gathas von den übrigen Texten liegt einmal in der Persönlichkeit des Zarathustra. In den Gathas erscheint sie weit weniger legendenhaft, menschlich näher gerückt. Es ist nur von seiner Berufung und Belehrung von Vohu Mano und Ahura Mazda, nicht aber von den leibhaftigen Anfechtungen durch Ahriman die Rede. Das Verhältnis zu seinen Gönnern, besonders zu König Vishtaspa und dessen Räten, tritt lebendiger und anschaulicher hervor. Das subjektive und persönliche Moment überwiegt, die Texte sind reich an Anspielungen auf Feinde, auf Erlebnisse und Vorkomnisse, von welchen das ganze übrige Avesta nichts mehr weiss." [2])

Am nächsten dürften den Gathas dem Alter nach die *Yasna Haptanghaiti* kommen; ihre Sprache ist ebensoalt wie die der Gathas, aber sie sind einfacher in der Ausdrucksweise und in den Gedanken. In die gleiche Reihe sind andere Partieen aus den Yasna zu stellen, in denen sich derselbe Dialekt geltend macht. Dann dürften die metrischen Teile der *grossen und mittleren Yashts* kommen, deren Inhalt wenigstens

---

1) GELDNER, G. J. Ph. II, 1, p. 28 ff.
2) GELDNER, G. J. Ph. II, 1, p. 29.

teilweise wohl gleichfalls ebensoalt ist wie die Gathas, deren Komposition jedoch um vieles, nach Ansicht einiger Forscher um mehrere Jahrhunderte, jünger ist. Besonders interessant erscheint es uns, darauf hinzuweisen, dass Yasht 19, der die Geschichte des iranischen Königtums von Anfang bis zu Ende schildert, als einer der ältesten Teile des mazdayasnischen Glaubens erkannt worden ist. Der Schluss, § 89—96, ist eine apokalyptische Weissagung grossen Stils; sie schildert den Uebergang der iranischen Königskrone auf Soshyos, den zukünftigen Erlöser, die Auferstehung der Toten und Ahrimans Besiegung durch ihn. — Was das Alter anbetrifft, ist der *Vendidad* vielleicht am meisten inkongruent. Manche seiner Teile sind gewiss sehr alt, obwohl der Form nach verderbt, andere sind ebensosicher jüngeren Datums.

Alles in Allem genommen dürfte somit folgende von Jackson [1]) aufgestellte chronologische Reihenfolge der verschiedenen Bücher des Avesta für richtig zu halten sein:

„I. Gathas (Yasna 28—53) and the sacred formulas (Yasna 27. 13, 14, Yasna 54), including also

II. Yasna Haptanghaiti (Yasna 35—42) and some other compositions like Yasna 12; 58; 4, 26 in the Gatha dialect.

III. The metrical Yasna and Yashts as Yasna 9, 10, 11, 57, 62, 65; Yasht 5, 8, 9, 10, 13, 14, 15, 17, 19; portions of Vend. 2, 3, 4, 5, 18, 19 and scattered verses in Vispered, Nyaishes, Afrigans etc.

IV. The remaining prose portions of the Avesta."

Schwieriger ist es, das absolute Alter der einzelnen Teile des Avesta zu bestimmen, oder die Frage nach dem Alter der mazdayasnischen Religion zu beantworten.

[1]) a. a. O. p. XXIII.

Ueber den Ursprung dieser Religion herrscht bei den betreffenden Forschern noch keine Einigkeit. Ob dabei möglicherweise turanischer Einfluss im Spiele gewesen ist, ob sie aus einem religiösen Schisma zwischen Iraniern und Indern hervorgegangen ist (Haug), oder sich durch eine reine Evolution aus der ursprünglich für Beide gemeinsamen altarischen Religion entwickelt hat (Darmesteter früher), oder ob der Same zu Beiden in ihr vorhanden gewesen ist, [1]) das sind noch unentschiedene Fragen, wenn uns auch das letzte am wahrscheinlichsten zu sein scheint. Für unseren vorliegenden Zweck haben diese Fragen glücklicherweise keinerlei wesentliche Bedeutung. Dasselbe gilt für die verschiedenen Auffassungen über die Heimat des Avesta, die die einen nach dem westlichen, die anderen nach dem östlichen Iran verlegen. [2]) Die Sprache steht, obwohl sie mit den altpersischen Inschriften nahe verwandt ist, doch als ein ziemlich selbständiger Dialekt da; und wenn sie auch, wie man gewöhnlich annimmt, ihre Heimat in Baktrien gehabt haben sollte, so wurde sie doch eine Art Kirchensprache, etwa wie das Latein des Mittelalters oder das Hebräisch der Rabbinerschulen, und ist dadurch in gewisser Weise über Raum und Zeit erhaben gewesen. [3])

Wie man nun auch den ersten Ursprung der mazdayasnischen Religion zu erklären versuchen mag, es ist notwendigerweise eine religiöse Reformation anzunehmen, um die eigentümlichen Züge zu verstehen, die diese Religionsanschauung von denen der Nachbarvölker trennen. Auch die Tradition

---

[1]) P. D. Chantepie de la Saussaye, Religionsgesch.[1] II, p. 21. Darmesteter meint jetzt, die Frage könne nicht entschieden werden; III, Introd., p. XLIV.

[2]) Vgl. u A. Jackson: Where was Zoroaster's native place? in J. A. O. S. XV, p. 221 ff.

[3]) Darmesteter hielt sie früher für medisch, schwankt jetzt aber zwischen Medien und Arachosien; III, Introd., p. XC.

nimmt eine solche Reformation an und verknüpft sie mit Zarathustras Person, an dessen historischer Existenz noch Männer wie Geldner, Mills, Jackson u. A. festhalten, während Darmesteter und E. Meyer [1]) sie leugnen und als Mythus hinstellen. Ohne eine religiöse Reformbewegung, deren Träger freilich die Magier des ältesten Mediens wären, kann indessen auch Darmesteter die Entstehung dessen, was für ihn den Inhalt der mazdayasnischen Religion in den Zeiten der Achämeniden bildet, nicht erklären [2]); und E. Meyer räumt sogar ein, ein Mann wie Zarathustra könnte hier aufgetreten sein, obwohl er für uns als historische Persönlichkeit nicht mehr zu ermitteln wäre [3]) Glücklicherweise ist auch die Frage nach Zarathustras Leben für unsere Untersuchung nicht von so grosser Wichtigkeit. Es scheint uns jedoch, als ob man nicht befugt wäre, seine historische Existenz zu bezweifeln, wenn man an dem hohen Alter der Gathas festhält. Und ferner ist ein Religionssystem, wie das nach Zarathustra benannte, das eine so scharf durchgeführte Theologie enthält und so klar im Gegensatz zu einem niedrigeren Volksglauben steht, zweifellos leichter durch die Annahme eines einzigen Stifters, wie als zufälliges Produkt selbstthätiger Religionsideen zu erklären, selbst wenn man eine Priesterklasse als Träger dieser Ideen annähme.

Wir brauchen uns hier auch nicht mit der Frage zu beschäftigen, ob unter den Achämeniden eine religiöse Gemeinde mit einer so stark ausgeprägten Organisation, solchem Glaubensbekenntnis und solchen liturgischen Formeln existierte, wie sie die in der Sasanidenzeit vorhandene persische Staatskirche aufwies; eine Behauptung, die übrigens nur unter

---

[1]) Gesch. d. Alterthums, p. 537.

[2]) III, Introd., p. XCVI f.

[3]) a. a O., p. 540.

der Annahme möglich ist, dass das sasanidische Avesta in jeder Hinsicht mit dem der Achämeniden identisch gewesen sei. Was wir hingegen nötig haben, ist die klare Entscheidung darüber, ob die Grundlehren der mazdayasnischen Religion in jenen Zeiten schon entwickelt waren oder nicht. Dass sie es waren, wird natürlich derjenige vorauszusetzen haben, der mit W. Geiger das Avesta als Zeugnis einer Kultur auffasst, die älter als die medopersische Geschichte wäre [1]), oder der mit Mills die Gathas in die Zeit von 1500 resp. 1200—900 und das übrige Avesta etwas vor Darius bis in das 3te resp. 4te Jahrhundert v. Chr. [2]) verlegt, oder der mit Geldner Zarathustra zu einem Zeitgenossen des Cyrus macht und den Vishtaspa des Avesta mit dem historischen Hystaspes identificirt. [3]) Auch Spiegel, welcher glaubt, das Avesta wäre erst in der nachalexandrinischen Zeit aufgezeichnet worden, nimmt doch ohne Bedenken an, dass die Grundlehren der mazdayasnischen Urkunde, so wie sie uns vorliegt, schon unter den Achämeniden vorhanden waren [4]). Und dasselbe giebt auch E. Meyer [5]) zu, der doch so grossen Nachdruck auf den sasanidischen Ursprung des Avesta legt; ja selbst Darmesteter ist derselben

[1]) Sitzungsber. der philos.—philol. Classe d. k. b. Akad. der Wissensch. zu München, 1884, p. 315—385. Haug nimmt an, Zarathustra habe vor 1000 v. Chr. gelebt; vgl. Essays, p. 292. Früher war Haug geneigt, noch weiter zurückzugehen, bis auf 2000—1500; vgl. Z. D. M. G., IX, p. 686.

[2]) S. B. E. XXXI, Introd., p. XXXVII.

[3]) G. J. Ph. II, 1, p. 37. Jackson setzt Zarathustras Auftreten in die Zeit unmittelbar vor der Herrschaft der Achämeniden: zwischen die 2te Hälfte des 7ten und die 1te Hälfte des 6ten Jahrh. v. Chr. Tiele kommt hinsichtlich des mazdayasnischen Religionssystems ungefähr zu demselben Resultat; vgl. Mededeelingen etc. Afdeel. Letterk. III Reeks, Deel 11, p. 364 ff. Justi, Gesch. d. alten Persiens, 1879, p. 68 verlegt die Einführung des Zarathustraschen Glaubens in die Zeit des Darius.

[4]) Vgl. u. A. Z. D. M. G. XXXV, p. 637.

[5]) Gesch., p. 526 ff.

Meinung, freilich mit der Einschränkung, die er den Lehren desselben zu geben versucht. Aber diese Einschränkung Darmesteters steht und fällt, wie wir gesehen haben, mit seiner Theorie über den jüngeren Ursprung der Gathas, und kann für kein allgemein anerkanntes wissenschaftliches Resultat gehalten werden.

Der positive Beweis dafür, dass die Grundlehren der Mazdareligion zu den Zeiten der Achämeniden entwickelt vorlagen, findet sich, vom Avesta selbst und der einheimischen Tradition abgesehen, in den betreffenden Aeusserungen der griechischen Schriftsteller und in den persischen Keilinschriften. Wie wir bereits gefunden haben, erkennt Darmesteter auf Grund dieser Zeugnisse an, dass der Glaube an Ahura Mazda, als das höchste göttliche Wesen, ebensoalt sei wie alles, was wir über Persien wissen. Darius bekennt offen, er habe diesem Gott, der Himmel und Erde und die Menschen geschaffen habe, den Besitz seiner Königskrone zu verdanken. [1]) Darüber, dass Angra Mainyu in den Inschriften des Darius oder der übrigen Achämeniden nicht genannt wird, darf man sich nicht so sehr wundern. Darmesteter findet denn auch keinen Anlass daran zu zweifeln, dass der Glaube an ihn schon in der ursprünglichen mazdayasnischen Religion als ein wesentliches Moment vorhanden gewesen wäre, denn schon zu Herodots Zeiten hätten die Magier ihren Krieg gegen die schädlichen Tiere begonnen gehabt, die man wahrscheinlich für seine dienstbaren Werkzeuge hielt, und Aristoteles hätte sowohl Ormuzd wie Ahriman gekannt. [2]) E. Meyer ist unsicher, ob dieser Fürst der bösen Geister im Parsismus uralt oder eine Schöpfung der fortschreitenden Systematisirung sei. [3])

---

[1]) Vgl. Inschriften: Dar. Pers. d. (ältere Bezeichnung H.) § 1, N. R. a. § 1, Bh. I § 5 ff., 13.

[2]) Darmesteter, III, Introd. p. LXVI.

[3]) Gesch. p. 533.

Einen sicheren Beweis dafür, dass der persische Dualismus schon zu den Zeiten der Achämeniden entwickelt war, würde man in der Stelle Jesaja 45,7 haben, falls die hier vorhandene starke Betonung der Alleinherrschaft Jahves, wie mehrere ältere und jüngere Exegeten und andere Forscher haben glaubhaft machen wollen, gerade bewusst im Hinblick auf den persischen Dualismus ausgesprochen wäre. [1]) Das ist indessen von den neuesten Jesajakommentatoren [2]) auf das bestimmteste, nach unserer Ansicht jedoch mit Unrecht bestritten worden; denn dass in den Worten des Propheten eine Anspielung auf den religösen Dualismus wenigstens liegen *kann*, wird wohl Niemand in Abrede stellen wollen. Man braucht die Worte deswegen noch nicht als einen „direkten Katechismusunterricht für Cyrus" aufzufassen, was auch nicht in den Zusammenhang passt. Denn dieser Zusammenhang mit dem unmittelbar vorangehenden Vers 6 zeigt, dass es sich hier um das handelt, was die ganze Welt einsehen lernen sollte, nämlich, es sei nur ein Gott, Jahve, und kein anderer. Die Rede wendet sich freilich mit der üblichen prophetischen Freiheit an Cyrus, und wenn der Prophet in diesem Zusammenhang Jahve als den charakterisirt (v. 7), der „das Licht bildet und die Finsternis schafft, der Heil wirkt und Unheil schafft", dann ist doch nicht einzusehen, warum er gerade diese Charakteristik gewählt haben sollte, wenn seine Gedanken nicht eben an einer Religionsform gehaftet hätten, die Heil und Unheil auf zwei oder mehrere höhere Wesen verteilte. [3]) Und da scheint man unserer Meinung nach doch eher annehmen

---

[1]) Windischmann, Zoroastr. Studien, p. 135. Kohut, Z. D. M. G. XXX, p. 709 ff. Darmesteter, III, Introd., p. LXVI u. A.

[2]) Buhl, Jesaja, Kjöbenhavn 1889—1893, p. 603. Dillmann, Jesaia, 1890, p. 409 f. Duhm, Jesaia, 1892, p. 315.

[3]) Vgl. auch Stade, Gesch. II, p. 84 nebst Anm.; O. F. Myrberg, Esaias, Stockholm 1887, p. 229.

zu müssen, dass der Prophet an eine Religionsform wie die persische gedacht habe, als dass er die babylonische Religion (Dillmann) oder die Bilderanbeter (Duhm) im Sinne gehabt habe. Wir brauchen indessen in *diesem* Zusammenhang dieser Aussage des Deutero-Jesaja kein grösseres Gewicht beizulegen. Es genügt uns hier, zu konstatiren, dass sich selbst ein so radikaler Avestakritiker wie Darmesteter nicht der Wucht der historischen Zeugnisse entziehen kann, sondern einräumen muss, der persische Dualismus sei ebensoalt wie irgend etwas, was wir über Persien wissen. Wenn andererseits diese Autorität nicht zugeben will, dass der Glaube an die Amesha Spentas und das ganze organisirte Herr niederer Gottheiten (Yazatas) sich ebenso wie der an die dem Angra Mainyu untergebenen bösen Geister schon zu den Zeiten der Achämeniden entwickelt vorgefunden habe, wenn ihn Darmesteter vielmehr als eine Frucht der Berührung mit der jüdisch alexandrinischen Religionsphilosophie und des Bestrebens hinstellt, korrespondirende Wesen zu den Amesha Spentas zu schaffen, so beruht dies, wie wir gesehen haben, auf seiner eigentümlichen Ansicht von einer möglichst jungen Entstehungszeit der Gathas. Im Gegensatz dazu hält E. Meyer, der sich im übrigen Darmesteter doch sehr nähert, daran fest, dass sowohl die Amesha Spentas wie die bösen Geister uralte Bestandteile der mazdayasnischen Religion seien. [1]) Diese Annahme ist denn auch thatsächlich unumgänglich notwendig, wenn man die Gathas für das älteste Dokument dieser Religionsanschauung hält. Aus den Gathas (Yasna 30) geht nämlich hervor, dass sich von Anfang an zwei Prinzipien gegenüberstanden. Dem Spenta Mainyu steht der Angra Mainyu gegenüber, der unter verschiedenen Namen hier bereits eine bedeutende Rolle spielt (z. B. Yasna 45), und ihm zur Seite

---

[1]) Gesch., p. 532.

stehen, ebenso wie neben Ahura Mazda, Andere als seine Diener und Verbündeten. [1])

Zu den schon unter den Achämeniden entwickelten mazdayasnischen Religionslehren rechnet Darmesteter, wie wir oben gesehen haben, auch den Glauben an die Beschränkung der Weltgeschichte auf einen Zeitraum von 12000 Jahren und an die darauf folgende Auferstehung. Schon Theopompus, [2]) ein Zeitgenosse Philipps oder Alexanders, wusste, dass die Magier seiner Zeit der Welt eine bestimmte Existenzzeit zumassen, die in gleiche Perioden von je 3000 Jahren zerlegt wurde; während der beiden ersten Perioden führen Ormuzd und Ahriman abwechselnd das Regiment, in der folgenden geraten sie in Streit und bekämpfen sich gegenseitig; und in der 4ten schliesslich wird Ahriman besiegt, die Menschen leben wieder auf und führen ein glückliches Dasein. Herodot macht (III, 62) möglicherweise schon ein Jahrhundert vor Theopompus eine Anspielung auf den Glauben an die Auferstehung bei den Persern [3]) Vollkommen klar und deutlich ausgesprochen findet sich indessen dieser Glaube an die Auferstehung in den Gathas nicht, wenn er auch an mehreren Stellen derselben als allgemein anerkannter Glaubensartikel vorauszusetzen ist, [4]) sondern erst in den Yashts, und zwar hier bemerkenswerterweise in dem sog. Zamyad-Yasht, § 89, also in einem Stücke, dessen hohes Alter allgemein anerkannt wird.

Durch die Wiedergabe dessen, was man selbst von sehr

---

[1]) Vgl. Mills, S. B. E. XXXI, Introd., p. XIX. Spiegel, Eranische Alterthumskunde, Bd. 2, p. 122.

[2]) Vgl. Plutarch, De Iside et Osiride, 47, und Diogenes von Laerte, Müller, Fragm. hist. graec. 1, p. 289.

[3]) Darmesteter, III, Introd., p. LXVI.

[4]) Vgl. auch Haug and West, Essays, p. 311 ff. Spiegel, Eranische Alterthumskunde, Bd. 2, p. 158.

kritischer Seite notwendigerweise als wesentliche Momente der mazdayasnischen Religion der Achämenidenzeit annehmen zu müssen glaubt, haben wir hiermit, so gut es unter den jetzigen Verhältnissen möglich ist, zugleich versucht, uns eine feste historische Grundlage für die Bestimmung des Alters der mazdayasnischen Religion zu verschaffen. Wenn das Angeführte, wie wir hoffen, im wesentlichen richtig ist, oder wenigstens das enthält, was bei dem jetzigen Stande der Wissenschaft als historische Erkenntnis zu gelten hat, so genügt dies unseres Erachtens vollständig, wenigstens an dieser Stufe unserer Untersuchung. Denn, wenn die Grundlehren der mazdayasnischen Religion zu den Zeiten der Achämeniden bereits entwickelt waren, dann ist damit historisch auch die Möglichkeit eines Einflusses des Parsismus auf die nachexilische jüdische Anschauung gegeben, und zwar gerade in den uns interessirenden Punkten, nämlich hinsichtlich der Eschatologie, Angelologie und Dämonologie. Und mehr brauchte in diesem Kapitel nicht erwiesen zu werden.

Wie die Inkongruenz zwischen der Gottesverehrung der persischen Könige, so wie sie sich nach den achämenidischen Keilinschriften und andererseits nach den Vorschriften des Avesta darstellt, zu erklären sei, das hat für unseren Zweck keine so grosse Bedeutung. Das Avesta stellt es als eine Todsünde hin, die Toten zu begraben und verlangt, die Leichname sollen den Geiern ausgesetzt werden. Wenn die Perser trotzdem ihre Toten, ja sogar Lebende begraben, so kann dies ja dahin erklärt werden, dass in diesem Punkte die Vorschriften des Avesta, wenn sie uralt waren, keine allgemeine Anerkennung genossen, oder dass ursprünglich daneben auch Begräbnis und Verbrennung von Toten gestattet gewesen wären. [1]) Ebensowenig ist es für uns von so beson-

[1]) Vgl. Mills, S. B. E, XXXI, Introd., p. XXXI.

derer Wichtigkeit zu wissen, ob die reine und echte mazdayasnische Gottesverehrung eine grössere oder geringere Zahl von Anhängern besass. In dem Avesta finden sich verschiedentlich polytheistische Elemente, und es ist glaublich, dass sich nicht alle Mazdaverehrer zu dem erhabenen Standpunkte von Zarathustra und Seinesgleichen aufzuschwingen vermochten. Das hat indessen keinerlei Einfluss auf unsere Untersuchung. Uns genügt es, zu erfahren, dass wirklich eine mazdayasnische Religion mit den Grundlehren, die wir soeben hervorgehoben haben, vorhanden gewesen ist und einige, wahrscheinlich sogar nicht wenige Anhänger besass. Damit ist historisch die Möglichkeit gegeben, auf Andere Einfluss auszuüben. Und mehr beabsichtigten wir in diesem Kapitel nicht nachzuweisen.

Wie sich die betreffenden mazdayasnischen Religionsideen, deren Einwirkung auf die jüdische Religionsanschauung den Gegenstand unserer Untersuchung bildet, im Einzelnen gestalteten, werden wir im Folgenden (Kap. III ff.) näher erörtern.

II

Die Juden unter der Herrschaft der Perser.

Unsere obige Darstellung hat nur bewiesen, dass die Grundideen der mazdayasnischen Religion schon zur Zeit der Achämeniden entwickelt waren. Es wird nun zunächst unsere Aufgabe sein, klarzulegen, ob die politische und geistige Stellung der Juden zur Zeit ihrer Berührung mit den Persern derartig beschaffen war, dass sie die Voraussetzung rechtfertigen würde, es habe irgend ein Einfluss des Parsismus auf die jüdische Religionsanschauung sich geltend machen können. Oder, um es genauer auszudrücken, es wird sich für uns in diesem Kapitel darum handeln, teils gewisse Züge der äusseren Stellung der Juden während der Achämenidenzeit zu erörtern, und teils einige Seiten ihrer im und nach dem Exile veränderten Religionsanschauung zu beleuchten. Der erste Teil unserer Untersuchung wird ergeben, ob sich für die Juden irgend ein äusserer, der zweite, ob sich irgend ein innerer Anlass für sie vorfand, persische Religionsideen sympathisch zu beurteilen oder gar in die eigene Lehre zu übernehmen.

1. Juden und Achämeniden.

Es kann hier natürlich nicht unsere Absicht sein, die Geschichte des jüdischen Volkes in dieser Periode zu schreiben,

für welche die Quellen bekanntlich äusserst spärlich fliessen, oder auch nur das zu wiederholen, was in den bekannten Arbeiten über die äussere politische Stellung der Juden unter der Perserherrschaft gesagt worden ist. Unser Zweck besteht vielmehr einzig darin, einige übrigens wohlbekannte äussere Daten und Thatsachen herauszugreifen und eingehender zu erörtern, die entweder für oder gegen eine Einwirkung des Parsismus auf die jüdische Anschauung geltend gemacht werden können. Wenn wir hier bloss auf die Juden in der Zeit der Achämeniden Bezug nehmen, so folgt daraus natürlich keineswegs, dass wir voraussetzen, ein eventueller religiöser Einfluss des Parsismus auf das Judentum habe sich einzig und allein oder vorzugsweise nur in dieser Zeit geltend gemacht. Wir werden im Gegenteil finden, dass sich eine derartige Einwirkung in etwas grösserem Masse erst später erkennen lässt. Die Juden kommen aber in dieser Zeit mit der persischen Nation als Staat in Berührung, und der Eindruck davon konnte natürlich für die Zukunft nicht ohne Bedeutung bleiben, nachdem dieser Staat freilich untergegangen war, die persische Religion aber, wenn auch entkräftet und geschwächt, doch fortlebte, um unter den Arsaciden und Sasaniden mit neuer Kraft emporzublühen.

Es tritt nun hier freilich ein Umstand hervor, der von Anfang an auf den gegenseitigen Ideenaustausch ungünstig einzuwirken scheint; die Juden erhielten nämlich schon im erstem Regierungsjahr des Cyrus als Königs von Babel, d. h. bei ihrem ersten eigentlichen Zusammentreffen mit der persischen Macht, die freie Erlaubnis, das Land ihrer Gefangenschaft zu verlassen; von dieser Erlaubnis machten sie auch Gebrauch, und damit gaben sie die nähere Berührung mit den Anhängern der mazdayasnischen Religion auf. Wenn sich also im Laufe der Zeit ein Einfluss dieser Anschauung auf die Juden geltend gemacht hat, dann muss es im wesentlichen nach dem Auszug

aus Babel und der Heimkehr nach Judäa der Fall gewesen sein. Wir haben also auch die Möglichkeit eines derartigen Einflusses nach der Entfernung der Juden von Babylonien eingehend zu erörtern.

Für die Beurteilung des späteren Denkens und Fühlens der Juden den Persern gegenüber ist es indessen auch von keiner unwesentlichen Bedeutung, andererseits auf die Frage nach ihrer etwaigen Kenntnis der mazdayasinischen Religion und ihrer Beeinflussung durch dieselbe vor dem Auszuge aus Babel näher einzugehen. War auch vielleicht erst in der Folgezeit die Möglichkeit für die Juden vorhanden, eine vollständigere Kenntnis jener Anschauung zu erhalten, und war vielleicht auch erst damit der Anlass für sie gegeben, sich stärker von ihr beeinflussen zu lassen, so war doch ihre erste Berührung mit den Persern unter Cyrus, den die Weissagung als den Freund und Gesalbten Jahves begrüsste, in besonderem Masse geeignet, sie für die Lehren seiner Religionsanschauung sympathisch und empfänglich zu stimmen. Wie der erste Eindruck aber für das Urteil des Einzelnen oft auf lange Zeit hin ausschlaggebend ist, so hat er gewiss auch für ein ganzes Volk seine Bedeutung, und deshalb verdient er wohl auch hier Berücksichtigung.

Hier tritt nun aber eine neue Frage an uns heran, die zunächst beantwortet werden muss, ehe wir auf den Eindruck näher eingehen können, den Cyrus und seine Religion auf die Israeliten ausgeübt haben mögen. War Cyrus selbst nämlich ein Anhänger des Ahura Mazda, oder war er Polytheist? Die persischen Keilinschriften, die deutlich kundthun, dass Darius und seine Nachfolger eifrige Verehrer des Ahura Mazda waren, bieten kein einziges direktes Zeugnis über die Religion des Cyrus. Und die babylonischen Keilinschriften, deren Anfertigung er selbst befohlen hatte, zeigen ihn vielmehr als einen warmen Anhänger der babylonischen Gottheiten

Merodach, Bel und Nebo [1]). Es wäre also denkbar, dass die persischen Könige die mazdayasnische Religion erst in späteren, z. B. zu Darius' Zeiten angenommen hätten. Aber gegen eine solche Annahme erheben sich doch ernste Bedenken. Dazu können wir allerdings nicht den Umstand rechnen, dass der Chronist Cyrus unter die Jahveverehrer einreiht (Esra 1, 2—4; 2 Chron. 36, 22—23); denn dieses Zeugnis ist freilich für uns von grossem Interesse, zeigt es doch, was für Gedanken die Juden am Schluss der Perserherrschaft oder zu Beginn der griechischen Periode über ihren Befreier hatten. Aber für glaubwürdig kann man es kaum halten, und zwar um so weniger, als das Edikt des Cyrus nach einer anderen Quelle, die der Chronist selbst citirt (Esra 6, 3—5), einen anderen Wortlaut hatte. Wenn ferner Josephus (Antiquit. XI, 1, 1—2) berichtet, Cyrus sei dadurch zum Glauben an Jahve bekehrt worden, dass er die, nach Josephus 210 Jahre vorher, vom Propheten Jesaja über ihn verkündete Weissagung kennen lernte, so ist dem ebensowenig irgend welcher Wert beizumessen, obwohl es nicht unwahrscheinlich klingt, dass Cyrus in der That mit den Hoffnungen bekannt geworden wäre, die die jüdischen Vertriebenen mit seiner Person verknüpften; und das ist vielleicht der Kern von Josephus' Erzählung. Aber was man auch über die polytheistische Religion des Cyrus [2]) sagen mag, es scheint doch etwas übereilt zu sein, die babylonischen Inschriften, die Gelehrte und Priester Babels auf seinen Befehl angefertigt haben, als einen Ausdruck seines wirklichen Glaubensbekenntnisses aufzufassen. Cyrus' Nachfolger auf dem persischen Thron, z. B. Darius und Xerxes, deren mazdayasnische Gottesverehrung nach den persischen

---

[1]) Vgl. z. B. A. H. SAYCE, Alte Denkmäler, Deutsche Ausgabe, p. 177—187.

[2]) SAYCE, a. a. O., p. 188. J. LEY, Hist. Erklär. d. zweit. Theils des Jesaja 1893, p. 12 ff.

Keilinschriften als feststehende Thatsache zu gelten hat, trugen ja gar kein Bedenken, die Tempel der egyptischen Gottheiten auszuschmücken oder wiederaufzubauen und sich in die Religionsmysterien dieser Götter einweihen zu lassen. Cyrus' tolerante Politik war wahrscheinlich gleichfalls eine Massregel der Klugheit, die ihm nicht nur die Sympathie der Juden sondern auch der Babylonier verschaffte, die sich dadurch geschmeichelt fühlten, dass er einen Teil der Götter, die Babels letzter König in den Augen der Priester unangemessen behandelt hatte, wieder in ihre alten Rechte einsetzte. [1]) Hieraus folgt jedoch nicht, dass er in seiner Heimat nicht Ahura Mazda verehrt hätte oder kein Anhänger des Zarathustraschen Glaubens gewesen wäre. Möglicherweise erblickte er in Ahura Mazda ausschliesslich oder vorzugsweise eine lokale Gottheit für Medo-Persien. [2])

Einen wertvollen Einblick in die Religionspolitik der persischen Könige und damit zugleich einen Beitrag zur richtigen Erklärung ihres Verhaltens fremden Göttern gegenüber bietet die 1889 bekannt gewordene Regierungsordre, welche König Darius I an seinen Beamten Gadatas erliess. [3]) Die fragliche Inschrift rührt aus der Gegend um Magnesia am Maeander her und wurde während der römischen Zeit mit anderen Urkunden in Stein gehauen, vermutlich im Zusammenhang mit der grossen Revision des Asylrechts unter Kaiser Tiberius,

---

[1]) Die Babylonier waren von Cyrus' entgegenkommender Art dergestalt eingenommen, dass sie erst nach Kambyses' Tode feindliche Gesinnungen gegen die Perser an den Tag legten.

[2]) C. P. Tiele, Babylon.-assyr. Gesch. 1886, p. 475. Dies wäre ja möglich, wenn Ahura Mazda auch, wie wir sehen werden, eigentlich kein Nationalgott ist.

[3]) Cousin u. Deschamps. Bull. Corr. Hell. XIII, 529, vgl. XIV, p. 646; vgl. E. Meyer, Entsteh. d. Judenthums 1896, p. 19 ff. Darmesteter, II, p. 33, III, p. LXVII.

als man durch alte Dokumente die Privilegien der einzelnen Heiligtümer zu sichern suchte. Der persische Beamte Gadatas sollte hier u. A. die Aufsicht über die Domänen des Darius haben und hatte sich zu diesem Zwecke eifrig bemüht, sich aus der Provinz Syrien (Πέραν Εὐφράτου, vom persischen Standpunkte = Syrien, vgl. Eber Hannahar, Esra 8, 36, Neh. 2, 7, 1. Könige 5, 4 vom Westen des Euphrats) für die ihm unterstellten Gartenpflanzungen passende Gewächse zu verschaffen. Dabei hatte er aber die Gärtner eines in der Nähe befindlichen Apolloheiligtums (φυτουργοὺς ἱεροὺς Ἀπόλλωνος) gezwungen, ihm Abgaben und Frondienste zu leisten. Diese hatten sich darüber bei Darius beschwert, der die Sache in seinem Erlass zu ihren Gunsten entscheidet und Gadatas mit strenger Bestrafung droht. Von grossem Interesse für uns ist nun die Motivirung, die er seinem Befehle an Gadatas giebt. Er beschuldigt ihn der Unkenntnis oder Verkennung der Gesinnung, welche die Vorgänger des Darius diesem Gotte (dem Apollo) gegenüber hegten, der den Persern die volle Wahrheit verkündet habe (ἀγνοῶν ἐμῶν προγόνων εἰς τὸν θεὸν νοῦν, ὃς Πέρσαις εἶπε πᾶ]σαν ἀτρέκε[ιαν). Der Apollo, der in dem von Gadatas gekränkten Heiligtume verehrt wurde, hat also einem der Vorgänger des Darius ein Orakel gegeben, das sich später vollständig erfüllte. Und da Kambyses niemals Kleinasien betreten hat, so muss das Orakel dem Cyrus verkündet worden sein, und zwar vermutlich während seines Krieges mit Lydien. Als Ausdruck seiner Dankbarkeit hierfür hat Cyrus dann später dem Apolloheiligtum das Privilegium der Freiheit von Abgaben und Frondienstleistungen bewilligt. Dieser Zug passt gut zu den Massnahmen, die Cyrus traf, um den babylonischen Göttern seine Erkenntlichkeit zu bezeugen. Wenn man aber aus diesen Verehrungskundgebungen des Cyrus den babylonischen Göttern Merodach, Bel und Nebo, und dem Apollo bei Magnesia gegenüber folgern wollte, dass er

Ahura Mazda nicht gekannt oder nicht verehrt habe, so müsste man dieselbe Schlussfolgerung hinsichtlich des Darius ziehen, von dem man jedoch aus den persischen Keilinschriften weis, dass er vor Allem Ahura Mazda sein Glück und seine Erfolge zuschreibt. Denn Darius bestätigt ja die von seinen Vorgängern gegebenen Privilegien und beschuldigt Gadatas, in seinem Umverstand zu nichte zu machen, was er grundsätzlich in seiner Religionspolitik erstrebe (τὴν ὑπὲρ θεῶν μου διάθεσιν ἀφανίζεις). Darius spricht hier mit anderen Worten die Motive aus, die seine Vorgänger und in gleicher Weise ihn selbst in Fragen der Religionspolitik leiteten. Und da sich eine derartige Toleranz recht wohl mit dem mazdayasnischen Glauben des Darius und seiner Nachfolger vertrug, so kann es sich auch bei Cyrus ebenso verhalten haben. [1])

Dass Cyrus als persischer König aus dem Geschlechte der Achämeniden ein Mazdaverehrer war, scheint u. A. aus der Art und Weise hervorzugehen, wie Darius in seiner grossen Inschrift bei Behistun seine Restaurirungsarbeit nach der Besiegung des Magiers Gaumata mit seinem Vorgänger in Verbindung bringt. Er äussert dort nach Sir Rawlinsons Uebersetzung (Col. 1, § 14): „Says Darius the King: — The empire that had been wrested from our race, that I recovered, I established it in its place; as in the days of old; thus I did. The temples which Gomates the Magian had destroyed, I rebuilt; I reinstituded for the state the sacred chaunts and (sacrificial) worship, and confided them to the families which Gomates the Magian had deprived of those offices. — — By the grace of Ormazd I did this." [2]) Zur Vergleichung mag J. Opperts Uebersetzung der „median version" dieser Inschrift gleichfalls angeführt werden: „And Darius the King says:

---

[1]) Vgl. E. Meyer, Entsteh. d. Judenthums, 1896, p. 21.

[2]) Records of the Past, Vol. I, p. 115.

The kingdom which had been robbed from our race, I restored it. I put again in its place. As it had been before me, thus I did. I reestablished the temples of the gods which Gomates the Magian had destroyed, and I reinstituded, in favour of the people, the calendar and the holy language, and I gave back to the families what Gomates the Magian had taken away." [1]) So hätte sich Darius nicht ausdrücken können, wenn zwischen ihm und seinen nächsten, der anderen Linie der achämenidischen Dynastie angehörenden Vorgängern irgend ein diesbezüglicher Gegensatz bestanden hätte. Darius sagt ja ausdrücklich, er habe sowohl seine religiöse wie politische Restaurirungsarbeit als eine Familienangelegenheit behandelt. Das deutet darauf hin, dass Kambyses und Cyrus, und vielleicht noch mehrere seiner Vor-

---

[1]) Records of the Past. Vol. VII, p. 91 — SPIEGEL, Die altpers. Keilinschriften, 1881, p. 9, weicht in der Wiedergabe des persischen Textes von Rawlinson ab: „Es spricht Darius der König: Die Herrschaft, die von unserer Familie hinweggenommen war, stellte ich wieder her, ich stellte sie an ihren Platz, wie es früher (war), so machte ich es. Die Plätze der Anbetung, welche Gaumâta der Mager zerstört hatte, bewahrte ich dem Volke, die Weideplätze (?), die Heerden, die Wohnungen je nach Clanen, was Gaumâta der Mager ihnen weggenommen hatte." Aber auch nach dieser Uebersetzung handelt es sich nicht ausschliesslich um eine politisch-sociale sondern auch um eine religiöse Restaurirung, vgl.: „die Plätze der Anbetung etc." In dem teilweise zerstörten babylonischen Text derselben Inschrift heisst es: „Die Häuser der Götter, welche dieser Gumâtu der Mager zerstört hatte, ich [bewahrte sie dem Volke], vgl.: Die Achämenideninschriften. Transcription d. Babylonischen Textes nebst Uebersetzung von C. BEZOLD 1882, p. 7, in der Assyriologischen Bibliothek von Fr. Delitzsch und P. Haupt II. – Aus dem Umstande, dass Cyrus in seinen babylonischen Inschriften sein und seiner Vorfahren Reich ANZAN nennt, ein Wort dessen Bedeutung umstritten ist, darf man auf keinen Fall folgern, er sei kein Perser, sondern ein Elamit gewesen (Anzan-Elam der elamitischen Inschriften), vgl. BUHL, Jesaja, p. 311, 543; NÖLDEKE, Aufsätze zur pers. Gesch. p. 16; TIELE, Babyl.-assyr. Gesch., p. 469.

gänger, der mazdayasnischen Religion huldigten, zu der er sich selbst bekannte.

Man könnte sich versucht fühlen, zu dem Obigen noch einen weiteren Beweis hinzuzufügen, der aus einer dem Cyrus näherstehenden Quelle stammt. In der Cylinderinschrift, die die babylonischen Gelehrten auf Cyrus Befehl als glaubwürdigen Bericht über seine Eroberung Babylons anzufertigen hatten, heisst es, nachdem erzählt worden ist, wie Naboned in Cyrus' Hände gefallen sei und alle Vornehmen und Priester des Landes diesen selbst mit Freude begrüsst hätten: „Der Herr, welcher im Vertrauen darauf, dass er Tote lebendig macht, in Bedrängnis und pakû (Not?) Gutes erweist, näherte sich ihm gnädig." [1]) Wenn diese Worte an der Stelle auch bildlich zu deuten sind, so setzen sie doch den Glauben oder das Dogma von der Auferstehung voraus, und man möchte geneigt sein, sie für einen Ausdruck der eigenen Religion des Cyrus, und damit für einen Beweis dafür zu halten, dass er ein Mazdaverehrer war. Nun heisst es aber in den babylonischen Keilinschriften auch sonst, sowohl von Merodach wie von Nebo, dass sie die Toten lebendig machen oder auferwecken [2]), und deshalb könnte ja auch in Cyrus' Cylinderinschrift eine babylonische und nicht eine mazdayasnische Vorstellung ihren Ausdruck gefunden haben. Indessen sei in Parenthese bemerkt, dass der Glaube an eine Rückkehr aus dem Totenreiche nach der babylonischen Vorstellung nicht für alle Menschen Geltung hat, nicht für Hoch und Niedrig, sondern nur für einzelne Auserwählte, und dass er, wie es scheint, in keiner näheren Beziehung zu dem religiösen und sittlichen Charakter der Menschen stand und auch von keinem göttlichen Urteilsspruch abhängig war. Vielmehr scheint die

---

[1]) E. Schrader, Keilinschr. Bibliothek III, 2, p. 125.

[2]) Vgl. Jeremias, Babyl.-assyr. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode 1887, p. 100 f.

Auferstehung als eine Folge der Totenbeschwörungen und der Macht der Götter aufgefasst zu werden.

Auf Grund des im vorhergehenden Kapitel Ausgeführten müssen wir also daran festhalten, dass die Grundideen der persischen Religion schon zu Cyrus' Zeiten entwickelt waren; und die babylonische Cylinderinschrift bietet keinen berechtigten Anlass, daran zu zweifeln, dass auch Cyrus selbst ein Mazdaverehrer war.

Nun war freilich die Entfernung zwischen Persien und Babylonien so gross, dass nicht anzunehmen ist, die Juden hätten während ihres Aufenthaltes unter den Chaldäern Gelegenheit gehabt, die mazdayasnische Religionsanschauung näher kennen zu lernen. Aber es wird für sie auf keinen Fall unmöglich gewesen sein, etwas von den Eigentümlichkeiten dieser Gottesverehrung zu hören, [1]) die durch ihren hohen Standpunkt grell von der chaldäischen abstach und so viele Berührungspünkte mit ihrer eigenen aufwies. [2]) Und dass dies wahrscheinlich, wenigstens bei einem der Propheten des Exils, und dann wohl nicht einzig und allein bloss bei ihm, der Fall gewesen ist, scheint uns aus den merkwürdigen Aussprüchen hervorzugehen, die sich im Deutero-Jesaja über Cyrus finden. Schon ehe Cyrus am welthistorischen Horizont erschien, hatten prophetische Stimmen die gefangenen Israeliten auf Iran als auf die Stelle hingewiesen, von der die Erlösung aus Babels Hand kommen würde: Jes. 13—14, 23 [3]) u. 21, 1—10, wo die Meder noch die Weltmacht östlich von

---

[1]) Man will ja in Ezech. 8, 17 im Allgemeinen eine Anspielung auf einen magischen Ritus erblicken.

[2]) Vgl. hierüber im Folgenden unter: Ahura Mazda und Jahve.

[3]) Driver, Introduction [4], 1892, p. 201 f. Kuenen verlegt diesen Abschnitt und Jes. 21, 1—10 in eine etwas spätere Zeit, als Cyrus schon angefangen hatte, gegen das chaldäische Reich feindlich vorzugehen. Einleitung II, § 46, 7 ff.

Babylon repräsentiren (vgl. auch Jerem. 50 u. 51). War damit die Aufmerksamkeit der Juden erst einmal auf Iran als den Ausgangspunkt ihrer Hoffnungen gerichtet, so mussten Cyrus' Erfolge gegen Astyages (550) und seine Besiegung des auf dem Gipfel seiner Macht stehenden Krösus (546) ganz naturgemäss die Augen der Vertriebenen in hohem Grade auf ihn lenken. Wir finden denn auch im Deutero-Jesaja mehrere Anspielungen darauf, dass ihn prophetische Stimmen schon vor jener Zeit als Jahves auserkorenes Rüstzeug begrüssten (vgl z. B. 41, 21 ff. u. Buhl zu dieser Stelle p. 564 und 533, 44, 26; 48 u. a. St.).[1]) Als der Deutero-Jesaja auftrat, hatte Cyrus bereits mehrere Siege errungen, und der Prophet kann auf ihn deshalb als auf den vorher Verkündeten, den Adler hinweisen, den Jahve vom Osten gerufen habe, um dem dem Untergang geweihten chaldäischen Reiche ein Ende zu bereiten (Jes. 46, 11). Aber der Deutero-Jesaja begnügt sich nicht mit allgemeinen Bezeichnungen für Cyrus, wie die, er sei ein Rüstzeug in Jahves Hand. In Kap. 45, 1 nennt er ihn den „Gesalbten Jahves", eine im ganzen Alten Testament einzig dastehende Bezeichnung für einen fremden König. Nebukadnezar war von Jeremias nur ein „Knecht Jahves" genannt worden. Noch vertrauter lautet die Bezeichnung in Kap. 48, 14; 44, 28, wo Cyrus der „von Jahve Geliebte" oder sein „Vertrauter"[2]) heisst, der seinen Willen vollführen soll. Schon diese Bezeichnungen geben uns berechtigten Anlass zu fragen, ob es für einen israelitischen Propheten möglich gewesen wäre, sich für einen heidnischen König, selbst wenn er in ihm den Befreier seiner gefangenen

---

[1]) Vgl. auch R. Smend, Religionsgesch. 1893, p. 353.

[2]) In Kap. 44, 28 dürfte nach Kuenens Vorschlag *re'i* zu lesen sein statt *ro'i* das nicht in den Zusammenhang passt; Buhl, Dillmann, Duhm u. A. zur Stelle.

Landsleute erblickte, solcher Ausdrücke zu bedienen, wenn derselbe in seiner Religionsanschauung dem Beherrscher Babylons geglichen hätte.

Aber wir brauchen nicht bei blossen Vermutungen und apriorischen Folgerungen stehen zu bleiben, der Prophet hat sich noch bestimmter ausgesprochen. In Kap. 41, 25 lesen wir nach dem massoretischen Text, den zu ändern kein zwingender Grund vorliegt: „Ich habe erweckt vom Norden und er kommt, vom Aufgang der Sonne den, der meinen Namen anruft." Nach Dillmann, der den massoretischen Text beibehält, hätte man unter dieser Anrufung nur ein Bekanntmachen zu verstehen und die Worte so zu umschreiben: „Der meinen Namen rühmend verkündigt, überall bekannt macht oder machen wird, (12, 4; 44, 5; Ps. 49, 12; 105, 1), indem man durch seine Thaten und die von ihm bewirkte Erlösung Israels überall von Jahve erfahren und ihn erkennen wird, nach 45, 3—6." [1]) Aber „das heisst denn doch den Text commendiren קרא בשם heisst: die Gottheit rufen mittelst des und des Namens, den zu kennen also unumgängliche Vorbedingung ist; den Namen eines Gottes ruft man nur, wenn man im Cultus vor ihn hintritt und ihn zu sprechen begehrt. Dtjes. nimmt offenbar an, dass Jahve sich Cyrus nicht als eines blinden Werkzeugs bediene, sondern sich ihm in irgend einer Weise geoffenbart habe. Wem das nicht passt, oder als ein Widerspruch gegen C. 45, 4 f. erscheint, der muss eben אקרא בשמו lesen; aber ein Widerspruch ist schwerlich vorhanden, und unsere Textlesart verdient als kühner und ungewöhlicher den Vorzug." [2]) Duhm will den Ausdruck indessen in Uebereinstimmung mit Kuenen [3]) u. A. auf die Zukunft beziehen und ihn ausschliesslich als eine

---

[1]) Dillmann, Jesaja, p. 383.

[2]) Duhm, Jesaja, p. 283.

[3]) Kuenen, Volksreligion p. 132 ff. Delitzsch, Kommentar zur Stelle.

Aeusserung des hochfliegenden Idealismus des Propheten erklären, der sich in Wirklichkeit als Imagination erwiesen habe. Aber auch bei dieser Deutung kann man mit Kuenen [1]) aus guten Gründen fragen, ob es, selbst bei dem feurigsten Glauben an Jahves Allmacht und Siege, möglich gewesen wäre, sich so über einen heidnischen König zu äussern, wenn der Prophet nicht irgend welchen historischen Anlass gehabt hätte, anzunehmen, Cyrus werde sich leichter als andere Herrscher zu dem Glauben an Jahves einzig dastehende Macht bekehren. Dass Cyrus sich später in Babylon in der That als Indifferentist erweist, braucht dem nicht zu widersprechen. Es zeigt nur, wie stark der Glaube des Propheten war, und dass er sich in diesem Falle doch einer Illusion hingab. Indessen scheint der Parallelismus der Stelle eher für das Präsens als das Futurum zu sprechen, und der Ausdruck demnach so zu verstehen zu sein, dass Cyrus schon damals Jahves Namen anrief, natürlich ohne ihn zu kennen, etwa wie die Verehrer des unbekannten Gottes in Athen (Apostelgesch. 17); [2]) und ein solcher Gedanke enthält, wie wir demnächst sehen werden, keineswegs etwas für jene Zeit Unmögliches. [3]) Bei dieser Deutung liegt auch keine Schwierigkeit vor, diese Stelle mit der Aussage Jes. 45, 4 f. in Einklang zu bringen, nach welcher Cyrus Jahve nicht kannte, als ihn dieser zu seinem Dienste auserwählte. So gedeutet enthält die Stelle eine Beurteilung der Religion des Cyrus, wie sie der Prophet wohl schwerlich über einen anderen heidnischen König jener Zeit hätte aussprechen mögen; und wir können demnach diese und andere Ausdrücke des Verfassers von Jes. 40—66 nur durch die Vor-

---

[1]) a. a. O. p. 134.

[2]) O. F. Myrberg, Esaias, Stockholm 1887, p. 213.

[3]) Stade, Gesch. II, p. 84 meint, der Ausdruck setze voraus, dass Cyrus bereits ein Jahveanbeter sei.

aussetzung erklären, er habe eine, wenn auch nur unvollkommene Kenntnis der Religion des Cyrus besessen, die geeignet war, seine und seiner Landsleute besondere Aufmerksamkeit auf diesen merkwürdigen Mann zu lenken.

Damit sind wir natürlich weder gezwungen noch berechtigt zu der Annahme, dass der Deutero-Jesaja in der Angelegenheit besondere Nachforschungen angestellt habe. Das hatte er wohl auch nicht nötig, da die Eigentümlichkeiten der Mazdaverehrer in ihren wesentlichen Grundzügen wohl schon hinreichend in Babylonien bekannt gewesen sein dürften. Der Prophet und seine Landsleute brauchten sich nur an das zu halten, was das allgemeine Gerücht zu erzählen wusste. [1]) Der letzte Erklärungsgrund für die Gewissheit der Weissagung, dass die Erlösung Israels mit Cyrus verknüpft sei, liegt natürlich gerade in ihrem Mysterium, d. h. in der Offenbarung Jahves und kann durch keine blosse, kluge, menschliche Berechnung erklärt werden. Während alle Anderen ratlos dastehen und selbst das Abendland bei dem Gerücht von den persischen Siegen vor Schrecken den Kopf verliert, [2]) giebt Jahve seinem Volke den Schlüssel zum Rätsel der Ereignisse. Der Wortlaut und die Ausdrucksweise der Weissagung aber, deren Sprache ja doch eine menschliche ist, und die Niemandem als eine vollendete Predigt in den Mund gelegt wird, deuten hier jedenfalls darauf hin, dass sie nicht gänzlich der Kenntnis entbehrte, was es für ein Werkzeug war, dessen sich Jahve jetzt bedienen wollte. In diesem Zusammenhange mag nun auch an das erinnert werden, was wir oben (Kap. I, 4, p. 46 f.) zu der Stelle Jes. 45, 7 und ihrer

---

[1]) Kuenen, Godsdienst van Israël, II, p. 46 f. Volksreligion, p. 136 f. Kleinert bei Riehm, Handwörterbuch, zweite Auflage, besorgt von Baethgen, p. 1188.

[2]) Stade, Gesch. II, p. 69.

Deutung geäussert haben. Hatten wir Recht, die dortigen Worte des Propheten als eine Anspielung auf den persischen Dualismus aufzufassen, so ist es für uns um so natürlicher, in den hier erörterten Aussagen des Deutero-Jesaja Andeutungen dafür zu erblicken, dass er und die ihm zunächst Stehenden wenigstens eine gewisse Kenntnis der Religion des Cyrus besassen.

Wenn die Prophezeiungen somit Cyrus bereits mit Sympathie begrüssten, ehe er den Hoffnungen gerecht geworden war, die man auf seinen Siegeszug baute, so musste sich diese Sympathie natürlich steigern und in grenzenlose Dankbarkeit verwandeln, als Cyrus zu Gunsten der Juden sein Befreiungsedikt erliess, durch das er ihnen sogar die von Nebukadnezar geraubten heiligen Gefässe zurückgab und den Tempel auf Staatskosten wieder aufzubauen befahl (Esra 6, 3—5). [1]) Die Echtheit der aramäischen Urkunden zu bezweifeln, die der Chronist verwendete (Esra 4, 6 — 6, 15) und mitunter sogar gründlich missverstand, liegt kein zwingender Anlass vor. Was im Besonderen das hier vorliegende Edikt des Cyrus betrifft, so wurde seine Entdeckung zu Darius' Zeiten folgendermassen veranlasst. Nachdem damals der Tempelbau infolge der Wirksamkeit der Propheten Haggai und Zacharja wieder aufgenommen worden war, fand sich der Satrap des Perserkönigs ein, um in Erfahrung zu bringen, mit welchem Recht die Juden dieses Unternehmen angefangen hätten; und infolge der Antwort, die er von ihnen erhielt, lieferte er über alles, was er gesehen und gehört hatte, einen besonderen Bericht an den Gross-König ein. Will man nun

---

[1]) Der Bericht gehört den vom Chronisten für diese Zeit verwendeten aramäischen Quellen an. Nach seiner eigenen Angabe (Esra 1, 1—4) sollten ausserdem die babylonischen Nachbarn die Juden bei ihrem Auszug mit Geld und Naturalien unterstützen. Dieses Edikt ist aber, wie bekannt, weniger glaubwürdig.

diese ganze Eingabe des persischen Satrapen als unecht verwerfen, so kann man hierfür keine inneren Gründe anführen, denn die historische Situation ist nach der Quelle ganz klar und wird es noch mehr, wenn man den allgemeinen Gährungszustand des Perserreiches berücksichtigt, der wahrscheinlich den Propheten in Judæa wie ein Zeichen Jahves erschien, sich auf seine Offenbarung bereit zu halten, und der für den Satrapen des Königs die Mahnung enthielt, wachsam den Regungen der Zeit zu folgen. Aber man hat aus anderen Gründen gemeint, es sei überhaupt mehr als zweifelhaft, ob unter Cyrus irgend eine Rückkehr der Juden von Babylon stattgefunden habe, und ob er wirklich die Erlaubnis zum Aufbau des Tempels gegeben habe. Diese Ansicht zwingt aber ihre Vertreter nicht bloss dazu, an und für sich unverdächtige Urkunden zu verwerfen, sondern auch zugleich die ganze alttestamentliche Tradition über die Entwicklung des Judentums nach dem Exil. [1]) Gerade die Wiederauffindung des Edikts des Cyrus, die eine Folge dieser Eingabe des persischen Satrapen war, trägt mehrere Züge der Glaubwürdigkeit. Darius liess nach dem Edikt, auf das sich die Juden berufen hatten, Nachforschungen in Babylon anstellen, weil man es natürlich hier vermutete. Aber es fand sich in Ekbatana (Esra 6, 1 f.). Wenn der Chronist selbst, oder irgend wer sonst mit gleich geringer Sachkenntnis wie er, die ganze Geschichte erfunden hätte, dann hätte er auch sicherlich Darius das Edikt in Babylon finden lassen. Man weiss, dass Cyrus, der im Oktober 539 seinen Einzug in Babylon hielt, dort bis zum 4 Nisan (März) 538 verweilte. Nachher muss er sich also nach Ekbatana, der Sommerresidenz der persischen Könige, begeben und dort seinen Befehl über

---

[1]) Vgl. E. Meyer, Entsteh. d. Judenthums, p. 43, der hier Kosters' Hypothese entschieden bekämpft.

den Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem ausgefertigt haben. [1]) Das Entgegenkommen des Perserkönigs hat überdies eine Parallele in der Gunst, die er den babylonischen Göttern erwies, welche von Naboned mit Geringschätzung behandelt worden waren. Für dieses Entgegenkommen wurde er von der babylonischen Bevölkerung mit demselben Jubel begrüsst, der ihm von den Juden zu teil wurde. Die in Cyrus' Edikt vorkommenden Anweisungen über die Dimensionen des zukünftigen Heiligtums, die zunächst etwas deplacirt erscheinen, finden, wenn sie auch gewisse technische Schwierigkeiten bieten, ihre beste Erklärung in der vom Edikt gebotenen Voraussetzung, dass der König sich bereit erklärt hätte, die Kosten des Baues zu bestreiten. [2]) Der ganze Bericht über den Befehl des Cyrus und die Verordnung des Darius, dass er zu Recht bestehen bleiben solle, hat übrigens eine so grosse Ähnlichkeit mit dem, was mit der obenerwähnten Gadatasinschrift geschehen sein muss, dass wir hier eine vollkommene historische Parallele haben. Die Wächter des Apolloheiligtums bei Magnesia werden in ihren von Cyrus zugestandenen Rechten bedroht, Darius entscheidet die Sache, natürlich gestützt auf Nachforschungen nach den Regierungshandlungen seines Vorgängers, durch eine Regierungsordre; und diese bleibt nun im Archiv des Heiligtums aufbewahrt, und wird, wie wir oben gesehen haben, in den römischen Kaiserzeiten wieder hervorgezogen und in Stein gehauen. [3]) Dass eine solche Kopie einer auf Cyrus' Befehl fussenden Regierungsordre des Darius freilich in dem Heiligtum bei Magnesia existirt haben könne, um noch zu Tiberius' Zeiten wieder ans Tageslicht zu kommen,

---

[1]) Vgl. E. Meyer, a. a. O. p. 47 f. In gleicher Weise hat sich auch Xerxes nach Ekbatana begeben, nachdem er sich vorher zur Neujahrszeit in Babylon aufgehalten hatte.

[2]) Vgl. Stade, Gesch. II, p. 99 f.

[3]) E. Meyer, a. a. O. p. 21.

dagegen nicht in Jerusalem, um hier 300 Jahre früher dem Chronisten als Quelle zu dienen, wird wohl Niemand behaupten wollen, der die Verhältnisse unbeirrten Auges betrachtet.

Dass es trotzdem zu keiner eigentlichen Ausführung des Befehls des Cyrus kam, sondern der Tempelbau vielmehr 18 Jahre lang unterblieb, findet seine natürliche Erklärung in den dürftigen und knappen Verhältnissen der Juden während der ersten Zeit nach der Rückkehr von Babylon und in der dadurch erzeugten Mutlosigkeit den religiösen Aufgaben gegenüber, einer Mutlosigkeit, die nur noch gesteigert werden konnte durch den Kontrast der herben Wirklichkeit mit den hochgespannten Hoffnungen auf eine unmittelbar bevorstehende messianische Erlösung, mit denen sie den Zug nach dem alten Zion angetreten hatten, und die ihnen von den Reden des Deutero-Jesaja her noch immer in den Ohren klangen. Nach Cyrus' Befehl sollten die Kosten für die Ausführung des Tempelbaus von dem „Königshause" bestritten werden, aber hierunter ist wohl nicht zu verstehen, vom königlichen Palaste, oder aus seiner Privatkasse, sondern aus sämtlichen, dem Könige von Judæa aus zufliessenden Einkünften (vgl. οἶκος in dieser weitgehenden Bedeutung). Aber diese Einkünfte können nicht gross gewesen sein, da die Heimgekehrten zunächst daran denken mussten, ihre eigenen Häuser wieder aufzubauen, und unter schlechten Ernten, die infolge von Trockenheit und Hagel bisweilen sogar ganz ausblieben, und unter Feindschaft mit den umwohnenden Stämmen mühsam um ihre materielle Existenz zu kämpfen hatten (Haggai 1. 2). Sie dürften froh gewesen sein, wenn sie nur einigermassen hinreichend die unumgänglichen Steuern an das Perserreich bezahlen konnten, die ungeachtet irgendeines Tempelbaus natürlich auch nach Cyrus' Absicht eingehen mussten. Kein Wunder, wenn man somit von dem ganzen Vorhaben abstand. Bei dieser Deutung braucht man nicht anzunehmen, dass der

Befreier der Juden ihnen allmählich seine Gunst entzogen hätte, denn die Ausführung oder Realisirung seines königlichen Versprechens beruhte ja im letzten Grunde auf ihnen selbst.

Aber die Perser scheinen sogar dafür gesorgt zu haben, dass die heimkehrenden Juden auch den Teil des Landes wieder erhielten, von dem die feindlich gesinnten Edomiter nach ihrer Fortführung ins Exil Besitz ergriffen hatten (Ezech. 25, 12—14; 35; 36, 5; Obadja 10 ff.; Ps. 137; Thren. 4, 21). Wenigstens kann man keine bessere Erklärung für die merkwürdige Thatsache finden, dass die Bücher Esra und Nehemia kein Wort über irgend welche Kämpfe zwischen den zurückgekehrten Juden und den Edomitern berichten. Mal. 1, 1—5 scheint jedoch vorauszusetzen, dass die Edomiter nur ihr altes Bergland in Edom, nicht einen Teil von Judæa bewohnten [1]), und ebenso steht es bei Obadja 19, wenigstens nach dem massoretischen Texte. Vielleicht bezieht sich Mal. 1, 4 auf die Vertreibung der Edomiter.

Wahrscheinlich hat Cyrus den Juden noch eine Gunst erwiesen. In Esra 1, 8, 11; 5, 16 wird ein Sheshbazzar als Führer der Juden unmittelbar vor und nach ihrer Heimkehr nach Jerusalem erwähnt. Da er der „Fürst über Juda" genannt wird, und wir an seiner Stelle zu Darius' Zeiten einen Nachkömmling Davids, den Zerubbabel, finden, so ist es keine unbegründete Hypothese von E. Meyer, dass auch Sheshbazzar aus Davids Geschlecht gewesen sei. Nach *Εσδρ*. a. (cod. Alexandr.) lautet sein Name vollständiger . *αναβασσαρος* oder

---

[1]) Die Annahme, dass der Rückkehr der Juden eine direkte oder indirekte Aktion der Perser gegen die Edomiter vorangegangen sei, wurde ursprünglich von Herzfeld aufgestellt und ist kürzlich von neuem von A. Bertholet, Die Stellung d. Israeliten u. d. Juden zu den Fremden 1896, p. 124 aufgenommen worden. Vgl. ferner Buhl, Gesch. der Edomiter 1893, p. 77 ff.; Stade, Gesch. II, p. 111 f.; Smend, Listen d. Bücher Esra u. Nehemia 1881, p. 24; Anders, Religionsgesch. p. 340; E. Meyer, Entsteh. d. Judenth. p. 115 und Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten V, p. 205.

(Lucian) Σασαβαλασσάρης (—ος), und der Name ist somit vermutlich babylonischen Ursprungs und hat den Gottesnamen Sin zum ersten Bestandteil: „Shin-bal-uzur": „Sin schütze den Sohn". Auch der Name Zerubbabel, oder richtiger wohl Zerubabel, Sept. Ζοροβάβελ, ist wahrscheinlich babylonisch: „Same, Spross Babels". [1]) Da Sheshbazzar also kein Perser sein kann, denn sein Name ist babylonischen Ursprungs, vermutet Meyer [2]), dass er ein Nachkomme Davids und zwar wie Zerubbabel ein Enkel seinerseits ein Sohn Jojakins wäre. Wir begegnen nämlich seinem Namen wieder in 1 Chr. 3, 18, als Bezeichnung für einen Bruder des Shealtiel, des Vaters Zerubbabels, und zwar unter der Form Shen-'azzar, die somit den ersten und zweiten Bestandteil des postulirten Shin-bal-uzur aufweist. [3]) „Die Perser, welche, wie

---

[1]) Er kommt in den babylonischen Urkunden oft als Zer-Babili vor, vgl. MEYER, a. a. O., p. V., 75 ff.

[2]) Vgl. auch KOSTERS, Wiederherstellung Israels 1875, p. 28 f., 40.

[3]) Bekanntlich herrscht eine gewisse Unklarheit darüber, ob die Angaben der Quellen so zu verstehen sind, dass sich die Juden unmittelbar nach ihrer Rückkehr wirklich mit dem Tempelbau beschäftigten, oder dass sie ihn überhaupt erst zu Darius' Zeiten zum ersten Mal in Angriff nahmen. Da die aramäische Urkunde angiebt, dass Sheshbazzar den Grund zum Tempelbau legte (Esra 5, 16), die Arbeit aber auf alle Fälle nicht fortgesetzt wurde, so ist es nicht unmöglich, diese Angabe mit der anderen in Einklang zu bringen, wonach die neue Grundlegung 18 Jahre später stattgefunden hätte (Haggai 1, 14; 2, 18; Zach. 4, 9). Die lange Zwischenzeit, in der die Arbeit ruhte, hätte ja eine neue Grundlegung nötig machen können. Viel ist jedenfalls unter Sheshbazzar nicht gebaut worden, und möglicherweise haben die Juden auch auf die Frage des Statthalters (Esra 5, 16) den Mund etwas voll genommen und Sheshbazzar mehr zugeschrieben, als er in Wirklichkeit geleistet hatte. Dass die Ursachen über das Aufgeben des Tempelbaus auf keinen Fall den Angaben des Chronisten entsprechen (Esra 4, 6—22), ist klar ersichtlich, denn diese Angaben beziehen sich auf die spätere Zeit, als man die Mauern Jerusalems wiederaufzuführen versuchte; vgl. STADE, Gesch. II, 97 f. 115 ff. 120 ff.; E. MEYER, a. a. O. p. 44 ff.; BUHL, Det israelitiska Folks historie, Kjöbenhavn² 1893, § 75.

Herodot hervorhebt (III, 15), besiegten Feinden die Statthalterschaft über ihr ehemaliges Reich zu verleihen und den Kindern rebellischer Fürsten ihre väterliche Herrschaft zurückzugeben pflegten, haben noch weniger Bedenken getragen, das Oberhaupt der Feinde ihrer Feinde, der deportirten Juden, in sein ererbtes Reich wiedereinzusetzen. Zwar nicht als König aber als persischer Statthalter ist Shinbaluzur im J. 538 in die Heimat seiner Väter zurückgekehrt, und nach seinem Tode hat seine Stelle auf seinen Neffen Zerubbabel sich vererbt." [1])

Kein Wunder also, wenn sich die Dankbarkeit der Juden gegen Cyrus für seinen ihnen erwiesenen Edelmut unvermindert erhielt und sowohl die Leiden überlebte, welche Kambyses' Kriegszug gegen Egypten sicherlich über die ungünstig gelegene Provinz brachte, als auch die vielleicht noch schwereren, wenn auch allem Anscheine nach verhältnismässig schnell vorübergehenden Heimsuchungen, von denen sie wegen ihrer dem Artaxerxes III (358—338) bewiesenen Untreue betroffen wurden. [2]) Der Chronist, der bis in die griechische Zeit schrieb, lässt Cyrus, wie bekannt, seine Regierung nicht in dem Jahre beginnen, da er sich zum selbstständigen Herrscher über die iranischen Stämme aufwarf (550), sondern erst mit jenem, das seine erste Regierung in Babel und das Befreiungsedikt der Juden brachte (538). Dadurch reiht er ihn gewissermassen in die israelitischen Könige ein; ja er macht ihn sogar, wie bereits hervorgehoben wurde, zu einem Bekenner Jahves, Esra 1, 1; 2 Chr. 36, 22 f.

Die folgende Zeit war nicht nur im ganzen erträglich, son-

---

[1]) MEYER a. a. O. p. 79. MEYERS Annahme, dass Sheshbazzar ein Nachkomme Davids gewesen sei, beruht indessen nicht auf der Identifikation Sheshbazzar = Shinbaluzur = Shen'azzar und braucht deswegen auch nicht mit ihr zu stehen und zu fallen.

[2]) NÖLDEKE, Aufsätze zur pers. Gesch. p. 77.

dern zeichnete sich sogar durch mehrere für die Entwicklung der jüdischen Religionsgemeinde in hohem Grade vorteilhafte Massnahmen der persischen Könige aus. Darius trug keine Bedenken, die von Cyrus bewilligten Privilegien zu erneuern, nach denen der Tempel auf allgemeine Kosten, d. h. wohl auch hier wieder aus den von Judæa eingehenden Steuern, wiederaufgebaut werden sollte; und er gebot sogar, dass den Priestern die nötigen Opfertiere zu liefern seien, damit sie für den König und sein und seiner Söhne Leben Opfer darbringen könnten, Esra 6, 6—12. Gegen den Hauptinhalt dieses Edikts lässt sich kein berechtigter Einwand erheben.[1]) Möglicherweise hat man freilich, besonders am Schlusse (v. 12), Darius mehr zugeschrieben, als er ursprünglich zugesagt hatte, obwohl es nicht undenkbar ist, das ein Jude — von denen sich ja fast immer einige am persichen Hofe befanden — dem König bei der Ausfertigung des Edikts zur Seite gestanden und dazu beigetragen hätte, es für seine Glaubensgenossen in der Form so vortheilhaft wie möglich zu machen. Gegen das Faktum selbst, dass Darius unter Berufung auf Cyrus' Massregeln dessen Befehl wiederholt habe, ist nichts einzuwenden. Formell that er dasselbe in seinem Erlass an Gadatas. Ueberhaupt war es ein bezeichnender Zug in der Politik der persischen Könige, ihre Herrschaft über die unterjochten Völker dadurch zu stützen, dass sie die religiösen Interessen derselben förderten. Und da sie in Egypten und anderswo nichts dagegen hatten, Tempel erbauen und Opfer darbringen zu lassen, und gerade Darius dem Apolloheiligtum bei Magnesia Freiheit von Abgaben und Frondiensten bewilligt hatte, so liegt durchaus nichts Merkwürdiges darin, wenn er auch dem Tempel zu Jerusalem gegenüber seine Freigebigkeit bewies. Das Gebot des Königs, dass in

---

[1]) Vgl. STADE, Gesch. II, p. 122.

dem neuen Tempel der Juden für sein und seiner Söhne Leben regelmässige Opfer dargebracht werden sollten, ist ebenso wenig unerklärlich. Die Römer thaten später dasselbe [1]), obwohl für sie die jüdische Religion eine superstitio war, mit der sich kein anständiger Römer zu befassen hätte. [2])

Ungefähr zu dieser Zeit muss der persische König auch Zerubbabel seine Stellung als Statthalter in Jerusalem haben einnehmen lassen, da er jetzt in dieser Eigenschaft an der Seite des Hohenpriesters Josua erscheint (Haggai 1, 1). Vermutlich war Sheshbazzar also gestorben, ohne einen Sohn zu hinterlassen. Auf alle Fälle war es ein Beweis des Wohlwollens, wenn man somit wiederum einen Nachkommen Davids an die Spitze der politischen Leitung in Judæa treten liess. Die Juden hatten also Anlass genug, sich dem Darius zu Dank verpflichtet zu fühlen, und dieser Dank spiegelt sich, ebenso wie derjenige Cyrus gegenüber, gewissermassen in dem Bericht des Chronisten wieder, und erhielt sich sicherlich noch darüber hinaus. Wenigstens als einen interessanten Beweis für den Eindruck, den dieser Salomo Persiens auf die Juden, seine einstigen Unterthanen, gemacht hatte, kann man die freilich an und für sich unhistorische Legende (3 Esra 3, 1—5, 6) über das Interesse auffassen, das er dem Weisheitswettstreit der 3 Jünglinge an seinem Hofe entgegen gebracht haben soll, aus welchem ein Jude, der unter anderem behauptet hätte, die Wahrheit wäre grösser als der König, als Sieger hervorgegangen wäre.

Mit noch grösserer Dankbarkeit müssen die rechtgläubigen Juden die Gunstbeweise des Artaxerxes Longimanus (464—424) aufgenommen haben, die die Einführung des unter den Exulanten bearbeiteten und in ein System gebrachten Gesetzes und der darauf gegründeten Ordnung betrafen, vermittelst

[1]) Vgl. Schürer, Gesch. II, p. 246 f.

[2]) Vgl. E. Meyer, a. a. O. p. 52. f.

deren die Juden erst die ihnen allein eigenen Eigentümlichkeiten entwickeln und sich vor der Gefahr bewahren konnten, mit dem sie rings umgebenden Heidentum zu verschmelzen. Von Artaxerxes empfing Esra nicht nur weitgehende Vollmachten zur Einführung der neuen Ordnung in Judæa unter den schon Heimgekehrten und denen, die ihm in die Heimat folgen würden, sondern er erhielt zur Durchführung seiner Mission auch zugleich reichliche Unterstützung in Gestalt von Spenden seitens des Königs und seiner Räte und einer unter den zurückbleibenden Juden veranstalteten Kollekte; ausserdem wurde dem Schatzmeister über die Provinzen westlich des Euphrats die Ordre erteilt, mit Geldmitteln und Lieferungen an Naturalien zur ordentlichen Wiedereinrichtung des Tempeldienstes beizutragen; schliesslich wurde gleichzeitig das Tempelpersonal, von den Priestern bis zu den Sängern herunter, von den Steuerabgaben befreit. Das betreffende Edikt (Esra 7, 11—26) hat hinsichtlich seiner Echtheit in noch höherem Masse als die des Cyrus und Darius Zweifel erregt, und mehrere Forscher nehmen an, es wäre später unbedingt im jüdischen Geiste bearbeitet worden [1]), aber es dürfte trotzdem echt sein. Die spezifisch jüdischen Wendungen, die es aufweist (v. 13, 15, 17, 24), können so erklärt werden, dass Esra, oder irgend ein ihm nahestehender, bei Hofe einflussreicher Jude dem königlichen Minister ein Konzept vorlegte. [2]) Aus eigenem Antrieb hat Artaxerxes ein derartiges Gebot nicht erlassen können, sondern natürlich auf Ansuchen Esras oder seiner Genossen. Da der Erlass den Auszügen des Chronisten aus Esras eigenhändigen Memoiren (Esra 7, 27 — 9, 15), die eine seiner besten Quellen bilden, unmittelbar vorangeht, so dürfte er auch selbst denselben entnommen wor-

---

[1]) Kuenen, Einleitung I, 2 § 33, 5; Gesammelte Abhandl. übers. von Budde, p. 375.

[2]) E. Meyer, a. a. O. p. 65.

den sein, [1]) und zwar um so mehr, als es Esra selbst 7,27 deutlich voraussetzt. Dass Esra nicht ohne einen besonderen königlichen Ferman so tief einschneidende Massregeln vornehmen konnte, ist um so selbstverständlicher, als das Gesetz ja kein Privatübereinkommen zwischen Mitgliedern eines religiösen Konventikels sondern die mit rechtsverbindlicher Kraft ausgestattete Grundlage einer staatlich anerkannten Gemeinde war, vgl. v. 25 f. [2]) Will man also die fragliche Urkunde verwerfen, dann muss man die Existenz einer anderen voraussetzen. Damit befindet man sich aber in dem Gebiet willkürlicher Hypothesen. Der Ausdruck der Freude Esras (v. 27) über das vom Könige bewiesene Entgegenkommen beweist, das ihm dieser eine weitgehende Vollmacht von der Art der obigen gegeben haben muss. Der Umstand, dass dem Tempelpersonal Freiheit von Abgaben und allerlei sonstigen Leistungen bewilligt wird, hat eine schlagende Parallele in der oben citirten Gadatasinschrift, die dem Tempelpersonal an dem Apolloheiligtum zu Magnesia, einschliesslich der Gartenarbeiter, dieselbe Vergünstigung gewährt, um von den Gunstbeweisen Antiochus' des Grossen den Juden gegenüber hier ganz zu schweigen. „Das Verhalten der Perser gegen die Juden ist nichts Aussergewöhnliches und Wunderbares, sondern die Consequenz der Grundsätze, nach denen sie all die zahlreichen Nationalitäten regiert haben, die sie in ihrem Weltreich zusammenhalten mussten. Wenn Kyros und Darius den Tempel von Jerusalem aufbauen lassen, wenn Artaxerxes I durch die Entsendung des Esra und Nehemia das Judentum begründet, so ist das nichts anderes, als wenn Darius in der ägyptischen Tradition als der letzte

---

[1]) Vgl. u. A. Driver, Introd. [4] p. 516. Auch Stade, Gesch. II, 153, hält die fragliche Urkunde in der Hauptsache für glaubwürdig.

[2]) Vgl. E. Meyer, a. a. O. p. 65 f.

grosse Gesetzgeber der Egypter erscheint und der Oberpriester von Sais nach 'Elam (d. i. Susa) an seinen Hof geht, und sich von ihm die Vollmacht geben lässt, das Hierogrammatencollegium zu reorganisiren und den Cultus neu zu ordnen." [1])

Wenn Esras Reformversuch nun doch nicht glückte, sondern scheiterte, so lag das im Grunde nicht an dem persischen Könige, sondern an denjenigen, denen seine Bestrebungen unbequem waren. Die Quellen sind hier bekanntlich nicht so leicht zu durchschauen, da sich zwischen Esra 10 u. Neh. 1 eine grössere Lücke befindet. Das beruht aber vermutlich darauf, dass der Chronist die aramäischen Urkunden Esra 4, die wahrscheinlich hierher gehören, nicht richtig benutzte. Mit ihrer Hülfe können wir uns ein einigermassen klares Bild von dem Entwickelunsgang les Esraschen Reformversuches entwerfen. Esra hat vermutlich nach seinen ersten Versuchen, die neue Ordnung in Jerusalem durchzuführen, eingesehen, dass es eine unumgängliche Grundbedingung für die geistige Isolirung der Juden wäre, sie auch äusserlich scharf von den Heiden ringsumher abzuschliessen, und demgemäss seine Massregeln getroffen. Aber in seiner Vollmacht stand nichts von einer derartigen Erlaubnis, und deswegen konnte Artaxerxes auf die Beschwerden des Rehum und seiner Genossen hin leicht zu der Auffassung kommen, dass dieses Vorgehen eine Gefahr in sich trüge; aus diesem Grunde verbot er die Aufführnng der Mauern (Esra 4, 17 ff). [2])

---

[1]) E. Meyer, a. a. O. p. 70 f.

[2]) Vgl. Stade, Gesch. II, p. 161; E. Meyer, a. a. O. p. 30 ff., 89 ff., 240: Buhl, Det israelit. Folks historie § 77; Kuenen, Godsdienst II, p. 127 ff. Auch Esra 10 ist wohl den Memoiren Esras entnommen, von dem Chronisten wahrscheinlich aber frei wiedergegeben worden Besonderen Anstoss hat die Angabe in v. 6. erregt, nach welcher Esra bei den Verhandlungen über die fremden Frauen in die Zelle des Johanan ben Eljashib hineinging. Wenn es nun der Vater dieses Johanan, oder nach Neh. 12, 11, 22 f., wo Johanan ein Enkel des Eljashib zu sein scheint, der Gross-

Dass das Verbot des Artaxerxes, die Mauern um Jerusalem aufzuführen, weniger durch irgend welchen Unwillen gegen die Juden, als dadurch veranlasst worden war, dass die Beschwerdeführer (Esra 4) das ganze Vorhaben unbedingt in ein falsches Licht gerückt hatten, geht aus seinem späteren Verhalten Nehemia gegenüber hervor; denn er giebt ihm die Erlaubnis, sich mit Hülfe der persischen Beamten in Judæa Material zur Errichtung der Mauern zu verschaffen, und lässt ihn ausserdem als Statthalter an die Spitze der jüdischen Gemeinde treten, nachdem Zerubbabel als eine ziemlich unbedeutende Gestalt verschwunden war, ohne einen für seine Stellung geeigneten Nachkommen zu hinterlassen (vgl. Neh. 5, 14 die Art, wie Nehemia von seinem Vorgänger spricht). Dank Nehemia, der den religiösen Eifer eines recht-gläubigen Juden mit der Weltklugheit und dem praktischen Blick eines Höflings zu vereinigen wusste, gelang es jetzt, Esras obenerwähnte Reform durchzuführen und damit dem organisirten Judentum in Jerusalem eine gesicherte Stellung zu geben, nachdem die Stadt in ihren neuen Mauern einen zuverlässigen Schutz gegen ihre halbheidnischen Nachbarn erhalten hatte. [1])

---

vater desselben war, von dem Neh. 3, 1 als dem Oberpriester zu Nehemias Zeiten die Rede ist, so läge Esras Thätigkeit allerdings später als die Nehemias. Aber der Chronist kann die betreffende Zelle hier ganz gut mit dem Namen benannt haben, der sich zu seiner Zeit mit ihr verknüpfte, oder der Johanan in Esra 10, 6 hat möglicherweise nichts mit dem Oberpriester Johanan zu thun. Eine Zelle im Tempel brauchte ja nicht unbedingt nach dem amtirenden Oberpriester benannt zu sein, vgl. Kuenen, Ges. Abh. p. 239 f.; Wellhausen, Gött. Nachr. 1895, p. 168; E. Meyer, a. a. O. p. 91.

[1]) Die Erzählung über die hier berührte Wirksamkeit Nehemias gehört den wertvollsten Quellen des Chronisten, nämlich Nehemias eigenen Aufzeichnungen, an, Neh. 1—7. Die Kapitel 8—10 machen den Eindruck, als ob sie vom Chronisten selbst, und zwar wahrscheinlich unter Zugrunde-

Fassen wir nun alles, was die persischen Könige Cyrus, Darius und Artaxerxes Longimanus für die Juden gethan haben, zusammen, so ist es nicht zuviel gesagt, wenn wir behaupten, dass es ihre äussere Hülfe war, der man es im wesentlichen zu danken hatte, wenn eine wirkliche Religionsgemeinde in Jerusalem zu stande kam. Freilich rührten die geistigen Impulse von den frommen Juden in Babylon her, und ihren Anregungen ist es in letzter Linie zuzuschreiben, dass die Idee einer solchen jüdischen Religionsgemeinde in Jerusalem wirklich zur That wurde. Aber ohne die Unterstützung der persischen Machthaber wären die Bestrebungen der babylonischen Juden nach menschlichem Ermessen nur pia desideria geblieben, und wenigstens die Juden in Jerusalem höchstens eine Mischungssekte von der Art der Samariter geworden.

In letzter Zeit hat man mehrere energische Versuche gemacht, die Entstehung des Judentums in Jerusalem als eine freie Entwicklung seiner eigenen, ihm innewohnenden Kräfte zu erklären. Ein derartiges Bestreben hat natürlich die Berechtigung, die in jedem Versuche liegt, die Ereignisse von innen heraus, abgesehen von ihren mehr äusseren Ursachen, zu verstehen. Aber die Geschichte des israelitischen Volkes beweist, dass es die göttliche Leitung, die sich in ihr offenbart, nicht verschmähte, sich auch äusserer Hülfsmittel zu bedienen. Nach der Anschauung der Propheten, vor allem eines Deutero-Jesaja, ist der Gott Israels auch der Gott der Heiden, und bedient er sich seiner Macht über sie in gleicher Weise, ob es Israel zu erretten oder zu bestrafen gilt.

---

legung zuverlässiger Urkunden verfasst worden wären. Kap. 9, 6 — Kap. 10 ist jedoch wahrscheinlich ein Auszug aus Esras Memoiren, denn in der Sept. findet sich nach 9, 5 eingeschaltet: »Und es sprach Esra"; vgl. STADE, Gesch. II, p. 178; DRIVER, Introduction [4], p. 517; KUENEN, Einleitung I, 2 § 33, 7—10.

Deshalb hat auch die theologische Forschung mit solchen äusseren Faktoren zu rechnen, soweit sie durch unverdächtige Urkunden bestätigt werden. [1])

---

[1]) Wir denken hier natürlich an den Versuch, den vor allem KOSTERS (Het Herstel van Israel 1893, ins Deutsche übersetzt von A. Basedow 1895) gemacht hat, um die Unhaltbarkeit der hier oben dargestellten traditionellen Auffassung über die Entstehung des Judentums in Jerusalem zu beweisen. Nach seiner Meinung ist die ganze Erzählung über das Befreiungsedikt des Cyrus u. s. w. eine jüngere tendenziöse Erfindung und der Tempelbau das Werk der im Land zurückgebliebenen Israeliten mit Josua und Zerubbabel an der Spitze. Von Babylon sei freilich eine Schaar Exulanten unter Esras Führung heimgekommen, aber diese Rückkehr hätte erst während Nehemias zweiten Aufenthalts in Jerusalem um ± 433 stattgefunden. Obwohl mehrere Forscher (Eerdmans, Theol Tijdschr. XXIX, 1895, p. 152 ff.) in grösserem oder (Wellhausen, Nachr. d. Gött. Ges. Phil. hist. Kl. 1895, p. 166 ff.) geringerem Masse Kosters rechtgegeben haben, stösst die neue Ansicht doch auch noch immer auf Widerstand, vgl. die letzthin veröffentlichte, oben citirte Arbeit von E. MEYER, Die Entstehung d. Judenthums 1896. Von kürzeren Einleitungsarbeiten hat sich G. WILDEBOER (Die Litteratur d. alt. Testam. 1895, p. 410 f) in der Hauptsache auf Kosters' Standpunkt gestellt, den C. H. CORNILL (Einleit. in d. alte Testam.[3-4] 1896 p. 136) dagegen ablehnt. Ferner möge als eine Art Vorgänger Kosters' u. A. A. VAN HOONACKER, Néhémia et Esdras. Nouvelle Hypothèse 1890, Zorobabel et le second temple 1892) und gegen ihn besonders KUENEN (Gesam. Abhandl 1894, p. 212 ff. Hoonackers Antwort dagegen erschien erst nach Kuenens Tode, 1892: Néhémie en l'an 20 d'Artaxerxès I, Esdras en l'an 7 d'Artaxerxès II.) genannt werden. Da diese neue Hypothese somit noch nicht als allgemein anerkannt zu gelten hat, haben wir es für unsere hier vorliegende Untersuchung für genügend erachtet, in Kürze die Hauptgründe für die alte Ansicht anzugeben, die auf der jüdischen Tradition beruht. Es ist indessen klar, dass Kosters' Hypothese keinen Hinderungsgrund für die Beeinflussung der Juden durch die Perser bieten würde. Denn nach seiner Ansicht blieben die Juden teilweise länger in Babylonien und standen damit dem Perserreich auch auf die Dauer näher, als es nach der traditionellen Ansicht der Fall war. Und wenn die Edikte des Cyrus, Darius und Artaxerxes tendenziöse Erfindungen wären, so könnten sie doch auf Seite der Juden nicht durch Gefühle der Abneigung gegen die Perser eingegeben worden sein.

Für die folgende Zeit sind wir über das gegenseitige Verhältnis der Juden und Perser schlecht unterrichtet. Die schnell beginnende Auflösung des Perserreiches und die dadurch veranlassten Versuche, den Geist des Aufruhrs durch Söldnerschaaren in Blut ertränken zu lassen, dürften wohl auch Palästina schwere Leiden zugefügt haben, z. B. während des Durchzuges der persischen Heere nach Egypten, das sich unabhängig machte, mit Hülfe griechischer Söldnerschaaren aber wiedererobert wurde. Im Verhältnis zu anderen Ländern dürfte es Palästina in dieser Zeit jedoch noch recht erträglich gehabt haben. Und wenn es sich die Juden nach Josephus' Bericht auch einmal gefallen lassen mussten, dass ein persisches Herr in ihr Land einrückte und der Anführer desselben, Bagoses, sogar in den Tempel eindrang und ihnen eine Opferabgabe von 50 Drachmen für jedes Opferlamm auferlegte, so hatten sie sich das selbst zuzuschreiben, denn alles war nur eine Folge der einheimischen Zwistigkeiten innerhalb der Tempelaristokratie. Hatte sich doch der Hohepriester Johanan, um einen gefährlichen Nebenbuhler, der noch dazu vom persischen Feldherrn begünstigt wurde, aus dem Wege zu räumen, nicht gescheut, ihn im Tempel zu töten, obwohl es sogar sein eigener Bruder war. [1]) Ebenso waren die Leiden der Juden unter Artaxerxes III Ochus, soweit es die diesbezügliche dunkle Erinnerung der Quellen

---

[1]) Der betreffende Bericht bei Josephus, Antiq. XI, 7. 1 trägt alle Züge der Glaubwürdigkeit. Bezeichnend ist die Antwort des Bagoses an diejenigen, welche ihm den Eintritt in den Tempel verwehren wollten, dass er ihn wohl nicht mehr verunreinigen würde, als der Brudermörder. Die obenerwähnte Besteuerung drückte das Volk 7 Jahre lang. Nach der letzten Abreise Nehemias von Jerusalem scheint es dort keinen Landpfleger mehr gegeben zu haben. Dadurch war der Weg für den Hohepriester frei geworden. Er wird jetzt Ethnarch. Das tritt schon zu dieser Zeit hervor. Der Hohepriester hat jetzt eine andere Bedeutung als zur Zeit des Nehemia.

erkennen lässt, gleichfalls durch sie selbst verursacht worden. Der Aufruhr der Juden, der mit dem der Phönikier im Zusammenhang gestanden haben dürfte, wurde vermutlich von Orophernes (Olophernes) unterdrückt, und eine Menge Aufrührer wurden nach Hyrkanien geschickt.[1]) Im Allgemeinen erwiderten die Juden aber das ihnen in mehrfacher Hinsicht wohlwollende Regiment der persischen Könige durch ein loyales und treues Verhalten und bewahrten, wie wir oben gesehen haben, den Herrschern des Achämenidenreiches auch nach ihrem Sturze eine dankbare Erinnerung. Auf alle Fälle für die Stimmung der Juden in späteren Zeiten bezeichnend, wenn nicht noch vielsagender, ist, was uns Josephus über die abschlägige Antwort berichtet, die der Oberpriester Jaddua Alexander auf seine verführerische Aufforderung erteilte, sich ihm nach den Siegen von Granicus und Issus über den letzten Achämeniden Darius Codomannus zu unterwerfen; das geistliche und weltliche Oberhaupt der Juden liess dem Sieger, der ihm verlockende Vorspiegelungen machte, sagen, er sei Darius eidlich zur Unterthanentreue verpflichtet und werde seinen Eid, so lange Jener noch am Leben sei, nicht verletzen [2]). Als ferneren Beweis dieser dankbaren jüdischen Gesinnung könnte man auch eine weitere jüdische Tradition anführen, der zufolge ein Thor der östlichen Tempelmauer das Shushan-Thor geheissen hätte und mit einer Art Darstellung der gleichnamigen persischen Stadt versehen gewesen wäre. Setzt man die Richtigkeit der Tradition voraus, so müsste es die Dankbarkeit der Juden gegen die persischen Könige gewesen sein, die das Anbringen eines so eigenartigen Enblemes und die Bezeichnung des Thors mit jenem Namen veranlasst hätte. Wahrscheinlich liegt hier aber ein Irrtum der späteren jüdischen

---

[1]) Nöldeke, Aufsätze, p. 78.

[2]) Josephus, Antiqu. XI, 8, 3.

Ueberlieferung vor. Das Thor dürfte mit Skulpturarbeiten versehen gewesen sein, die die Form von Lilien oder ähnlichen Blumen hatten (hebr. *shushan*, vgl. 1 Kön 7, 19) [1]) Wenn das spätere Judentum also mitunter auf jene Zeit mit Wehmut zurückblickte, so dürfte das mehr den eigenen inneren Angelegenheiten der Juden gegolten haben, für welche die Perser keine Verantwortung traf [2]).

Aber wenn auch die Juden im Allgemeinen von einer sympathischen und dankbaren Gesinnung gegen die Perser beseelt waren, und man also keine äusseren politischen Hinderungsgründe eines geistigen Ideenaustausches zwischen ihnen nachweisen kann, so bot sich doch sicherlich in Jerusalem und Judäa die Gelegenheit zu einem solchen Austausch, wenn sie hier überhaupt vorkam, nur äusserst selten Die Perser dürften in der entlegenen Provinz höchstens durch einige wenige Beamte vertreten gewesen sein, und auch diese bestanden bisweilen wohl schon aus Nicht-Persern. Der Satrap, der denjenigen Teil des persischen Reiches, nämlich Syrien, verwaltete, zu dem Palästina gehörte, dürfte in der persischen Religion nur wenig bewandert gewesen sein, und mit den übrigen Staatsbeamten verhielt es sich wohl ebenso. Falls die Juden eine geistige Einwirkung seitens des Parsismus erfahren haben, so muss es auf einem Gebiet geschehen sein, wo die Gesamtheit der socialen und religiösen Eigenheiten der persischen Nation ihnen sozusagen in die Augen sprang, d. h.

---

[1]) Buhl, Jerusalem paa Kristi og Apostlenes tid, Kjöbenhavn 1886, p. 59; E. Stave, Genom Palestina, Stockholm 1893, p. 97 f.

[2]) Dan. 9, 25 bezeichnet den mit Cyrus und seinen Nachfolgern beginnenden Zustand, während dessen der Tempel und die Stadt erbaut werden, mit בצוק תעתים. Bevan, Short Comment. on the Book of Daniel, 1892, p. 157 will dafür בְּקֵץ תעי lesen und Behrmann, Buch Daniel 1894, meint der Ausdruck deute an, dass die angegebenen Zeiten „knapp gerechnet sind!" Vgl. jedoch E. Stave, Daniels Bok, Upsala 1894, p. 150.

also in Babylonien oder Medo-Persien; und hier war die Zahl der zurückgebliebenen Juden auch noch immer gross genug. Die mit Josua und Zerubbabel Zurückkehrenden (538) waren, wenngleich eine beträchtliche Menge (42360) [1]), doch nur ein relativ geringer Teil der Exulanten, wenigstens wenn man nach der verhältnismässig grossen Anzahl der sie begleitenden Priester urteilen darf, und auch nach dem Aufbruch Esras und seiner wohl etwa 1500 Mann zählenden Karavane, die hauptsächlich aus Verwandten der schon Heimgekehrten bestand, blieb wohl noch immer eine recht erhebliche Zahl Juden in Babylonien zurück. Im Gegensatz zu jener grossen Schaar, die aus Ephraim weggeführt wurde, haben sie sich und ihre Eigentümlichkeiten unter den Heiden nicht verloren. Im Gegenteil, die Quellen des rechtgläubigen Judentums entsprangen gerade an den Wassern von Babylon, denn von dorther wurden die trockenen und wenig versprechenden Felder daheim in Jerusalem bewässert und erfrischt. Dass jene Reste es nichtsdestoweniger vorzogen, auch ferner im fremden Lande zu verbleiben, statt heimzuwandern nach dem alten Zion, dürfte darauf beruht haben, dass sie in der unter persischen Auspicien unternommenen Rückkehr in ein kleines, verwüstetes Städtchen einer entlegenen Provinz der grossen Weltmacht nicht die Erfüllung jener hochgespannten messianischen Zukunftshoffnungen erblicken konnten, die ihnen

[1]) Besonders wenn man, wie einige Forscher thun, in dieser Ziffer nur die Zahl der heimkehrenden Familienväter erblickt, zu denen dann noch eine grosse Menge Frauen, Kinder und Diener gekommen wären. Das Verzeichnis der Heimkehrenden wird in Jerusalem aufbewahrt worden sein, wo es Nehemia später fand und selbst mitteilte, Neh. 7, 6—73a. Der Chronist verwendet es schon in Esra 2. Eine dritte Redaktion findet sich in 3 Esra 5, 7 ff. Die Totalsumme stimmt in allen 3 Texten überein, die Einzelangaben variiren dagegen und erreichen nirgends die angegebene Summe von 42360. Das beruht aber wohl auf mehreren Schreibfehlern. Das Verzeichnis der Begleiter Esras entstammt seinen eigenen Memoiren (Esra 8)

ein Deutero-Jesaja verkündet hatte; und ferner erklärt es sich wohl, und nicht zum geringsten, daraus, dass sich unter den Juden während ihres Aufenthalts in Babel allmählich eine neue Geistesrichtung entwickelt hatte, die es ihnen möglich machte, ein Leben als rechtgläubige Juden zu führen, ohne sich in der Nähe des Tempels und des Opferdienstes zu befinden. Das Interesse für das Gesetz, das Sammeln, Systematisiren und Studiren desselben, ward für sie gleichsam zu einem erhabeneren Opferdienste, und das dem Gesetz innewohnende Leben wurde für sie dadurch zur Wirklichkeit. Hierin dürfte wohl auch eine Erklärung des Umstandes zu finden sein, dass sich die Leviten weniger bereit zeigten, in die Heimat zurückzukehren, als die Priester (Esra 8, 15 ff.). Wahrscheinlich waren gerade die Levitenkolonien in Babel die Heimstätten des Gesetzstudiums; vgl. Neh. 8, 7, wo sich Nehemia der Leviten als Lehrer des Volkes bedient. Kurz und gut, es gab auch noch weiterhin genug Juden in Babylonien, um dort die Aufrechterhaltung des Judentums und seiner religiösen Eigentümlichkeiten zu ermöglichen [1]) und neue Eindrücke aufzunehmen, und allem Anscheine nach stachen sie so vorteilhaft von den sie umgebenden Chaldäern ab, dass die Perser sie mit wohlwollenden Augen betrachtet haben mögen. Von der herrschenden Nation haben sie schwerlich Schlimmes, sondern eher Begünstigungen erfahren, und somit dürfte in den dortigen wechselseitigen Beziehungen der Juden und Perser kein ernsthafterer Konflikt eine Scheidemauer zwischen Beide gezogen oder Vorurteile hervorgerufen haben,

---

[1]) Josephus berichtet nach Hekatäus (Contra Apion. I, 22), als Alexander den Tempel des Bel zu Babel wiederaufbauen lassen wollte, hätten sich allein die Juden geweigert, an der Arbeit teilzunehmen, und Alexander habe sie, nachdem er die religiösen Gründe ihrer Weigerung erfahren hatte, die ihnen übrigens Prügel und andere Strafen eintrug, von der Verpflichtung mitzuarbeiten befreit.

die sich einem gegenseitigen geistigen Verkehr hindernd in den Weg gestellt hätten.

Von Babylonien dürften ferner wohl schon damals mehrere Juden nach Medien und Persien ausgewandert sein, wo es natürlich noch zahlreichere und bessere Gelegenheiten gab, die mazdayasnische Religion kennen zu lernen und sich von ihr beeinflussen zu lassen. Einen solchen Auszug setzen bekanntlich nicht nur mehrere der apokryphischen Bücher (das Buch Tobit, 3 Esra), sondern auch ein kanonisches Buch, nämlich Esther (vgl. Neh.), voraus, dessen Inhalt freilich vom Standpunkte der geschichtlichen Wahrheit aus nicht als baare Münze hinzunehmen ist, das aber wenigstens in diesem Punkte, der Frage nach der Verbreitung der Juden in Medien und Persien und den lebhaften Beziehungen derselben zu Hoch und Niedrig, die thatsächlichen Verhältnisse wiederspiegeln dürfte. Ueberall, wohin die Juden kamen, standen sie, wie aus ihrer späteren Geschichte deutlich hervorgeht, mit den eigentlichen Einwohnern des Landes in engem Konnex. Das musste natürlich zu einem Austausch der beiderseitigen Ideen und Vorstellungen führen. Das Judentum besass neben all seinen zähen Bestrebungen, sich selbst zu bewahren, auch ein ausserordentliches Anpassungsvermögen, so dass es in Babylonien andere Gestaltungsformen annahm, als in Egypten oder in Rom u. s. w. Aristoteles traf ja einmal in Kleinasien mit einem Juden zusammen und wunderte sich darüber ihn hellenisch zu finden, nicht bloss in der Sprache, sondern auch in der Seele. [1]) Alle diese im fremden Lande zurückgebliebenen Juden, zu denen sich bald noch andere gesellten, die freiwillig nach aller Herren Länder, und auch nach Osten hin, auswanderten, vergassen nun keineswegs ihren Zusammenhang mit Jerusalem, sondern haben, schon von den Tagen Josuas und Zerubbabels an

---

[1]) JOSEPHUS, Contra Ap. I, 22.

(Zach. 6, 19 ff.), stets in lebhafter Verbindung mit der heimatlichen Gemeinde gestanden und sowohl durch geistige wie materielle Unterstützungen ihr Interesse für den Tempel und den Kultus bewiesen; und auf diese Weise konnten dann wohl auch die neuen geistigen Errungenschaften, die man in der Diaspora gemacht hatte, ihren Weg nach dem geistigen Mittelpunkte der Juden, nach Jerusalem, finden.

2. Die Entwicklung der Religion Israels in und nach dem Exile.

Ein Umstand, der bei unserer Untersuchung notwendigerweise mit in Rechnung gezogen werden muss, ist der, dass jene Berührung mit den Persern zusammenfällt mit tiefgehenden Veränderungen in den geistigen Anschauungen und der religiösen Organisation der Israeliten. Natürlich kann es nicht unsere Absicht sein, diese Veränderungen Punkt für Punkt zu erörtern. Wir müssen uns vielmehr auf das beschränken, was für unsere Aufgabe wissenswert ist, auf die Auseinandersetzung nämlich, bis zu welchem Grade diese Entwicklung für Israels Stellung und Beurteilung fremden Völkern und ihren Religionsanschauungen gegenüber von Bedeutung war. Gerade auf diese Frage näher einzugehen, ist für uns indessen um so mehr von Nöten, als man allerdings gewöhnlich geneigt ist, das nachexilische Judentum auf Grund seiner hervorstechendsten Charakterzüge für im engsten Sinne national und religiös exklusiv zu halten. Wird das Ergebnis dieses Teils unserer Untersuchung auch kein besonders grosses werden, so dürfte es doch nicht ganz bedeutungslos sein.

Vom religionsgeschichtlichen Standpunkte aus bedeutet der Fall Jerusalems und die Fortführung des Volkes nach Babylon eine gewaltige Emanzipationsbewegung, die nach der Seite der Loslösung der Religion von den nationalen Formen

hinging und bedeutungsvolle Folgen nach sich ziehen musste. Was bereits mit der Teilung des Davidischen Reiches begonnen hatte, fand nun seine Fortsetzung und Vollendung: Was es für diejenigen, deren Gottesfurcht nur noch in der leeren Zuversicht auf die Unverletzlichkeit Zions und die blosse Beobachtung des äusseren Kults ihres Nationalgottes Jahve bestand, für ein schwerer Schlag gewesen sein muss, nun das Geschlecht Davids entthront zu wissen und den Tempel verwüstet zu sehen, das kann man leicht ermessen, wenn man die vorausgehende geistige Geschichte Israels kennt; und was für einen Kampf es die Propheten gekostet hat, Jahves Ehre zu retten und die Menge daran zu hindern, ihn für tot zu halten und den Heidengöttern zu huldigen, das ersieht man aus der Polemik des Deutero-Jesaja gegen die fremden Götter und aus seinem unermüdlichen Eifer, ihre Nichtigkeit zu beweisen (Jes. 40—48). Mit dem Fall des Tempels und dem Aufhören des Opferdienstes war das Volk in radikaler Weise von der durch die Propheten seit den Tagen des Amos und Hosea bekämpften Einbildung geheilt worden, als ob der äussere Kult genüge, ihm das Wohlgefallen Jahves zu verschaffen, und demselben dadurch gleichsam ohne weiteres die Bevorzugung vor allen anderen Völkern abzuzwingen. Ein solcher Schlag, der für Israel mit dem Verlust jeglichen Anspruchs auf das Recht der Erstgeburt unter den Völkern gleichbedeutend zu sein schien, musste notgedrungen mit Vorurteilen aller Art gründlich aufräumen. Israel war nicht nur auf das Niveau anderer Völker heruntergedrückt worden, es war schwer gezüchtigt worden, wie ein Knecht von Tyrannen. Für manchen hatte das sicherlich das Aufgeben des bisherigen Glaubens und den Uebertritt zum Heidentum zur Folge. Für den Kern des Volkes erhielt es jedoch eine andere Bedeutung, denn sonst hätte es sich selbst und seinen Gott an den Wassern von Babel verloren. Dank den Belehrungen eines

Deutero-Jesaja und anderer gleichzeitiger Propheten bedeutete Zions Fall nicht zugleich Jahves Tod, sondern statt dessen einen grossartigen Beweis seiner einzig dastehenden Macht und Herrlichkeit. Jahve war nicht besiegt worden, sondern hatte sich seiner Allmacht bedient, um seinem abtrünnigen Volke seine Ratschlüsse zu offenbaren. Mit dieser von den Propheten verkündeten Gewissheit wird nun den toten Gebeinen der Geist des Lebens eingeblasen, so dass sie sich aufs neue zu regen beginnen; gleichzeitig fällt aber auch ein seltsamer, Schmerz verursachender, Schlagschatten über die bisherige Geschichte Israels, die sich nun wie ein einziges grosses Sündenregister ausnimmt. Aber er, der seinen Willen bis jetzt mit solcher Konsequenz durchgeführt hat, hält wohl auch die Mittel der Erlösung in seiner Hand und hat sich für die Zukunft volle Freiheit des Handelns vorbehalten (Jes. 43, 26 ff.; 50). Konnten also Glaube und Hoffnung auch noch einmal aufleben, zunächst musste Israel doch an seine Versündigung wider Jahve denken, die eine solche Züchtigung heraufbeschworen hatte. Aus alledem resultirte eine Vertiefung des israelitischen Schuldbewusstseins, dem in der Folgezeit mehrere Fromme im Namen des Volkes in Form von Sündenbekenntnissen ergreifenden Ausdruck gaben, z. B. Jes. 59, 9 ff., 63, 7 ff. (vgl. Esra 9, 6 ff., Daniel 9). Schon an diesen Stellen wendet sich der Blick rückwärts auf die bisherige Geschichte des Volkes, die in Sünde und Strafe gezeichnet wird. Aber das Schuldbewusstsein des ganzen Volkes erhält einen noch erhabeneren Ausdruck in dem Grundcharakter der nun aus der sog. deuteronomistischen Bearbeitung in abschliessender Form hervorgehenden Geschichte des Volkes, die bisher nur aus mehr oder weniger zusammenhängenden Dokumenten oder Einzelerzählungen bekannt gewesen war. In dem neuen Bearbeitungsprocess wird die ganze Geschichte scharf unter den Gesichtspunkt der Beziehungen des Volkes

zu seinem Gotte gestellt, und dadurch wird sie zur heiligen Geschichte. Im Zusammenhang hiermit steht ferner die veränderte Auffassung von Gott selbst und die damit gleichzeitig gegen früher hervortretende Verschiedenheit in der Auffassung der Bedeutung des Opfers. Schon bei Ezechiel tritt die Güte und Barmherzigkeit Gottes gegen seine heilige Majestät zurück, welche selbst mit dem Propheten, dem „Menschenkinde" nicht mehr so vertraulich verkehrt, wie in den alten Zeiten; und dieser Abstand zwischen dem Göttlichen und Menschlichen erweitert sich später immer mehr. In gleicher Weise wird das Opfer nicht mehr wie in alter Zeit als ein Freudenfest betrachtet, an dem sich die Opfernden an Jahves Tische als seine Gäste versammeln, sondern eher als ein Sühnemittel, um das Volk und den Einzelnen von Schuld zu befreien.

Wem das Herz unter dem Bewusstsein der eigenen Schuld zerknirscht ist, der pflegt geneigt zu sein, Andere milder zu beurteilen und ihre Verdienste gerechter abzuwägen. Sollte sich diese Erfahrung, die doch gewiss auch gerade auf die Geschichte der Völker zutrifft, nicht auch bei dem israelitischen Volke bewahrheitet haben? Es wäre unbillig, das Gegenteil zu behaupten. Das eigene Schuldbewusstsein hat die Bitterkeit gegen die benachbarten, feindlichen Nationen freilich nicht zu verwischen, aber doch wenigstens momentan zu mildern vermocht. Das können wir schon bei Ezechiel sehen Er verrät eine leidenschaftliche Stimmung gegen die ehemaligen Widersacher Israels, Edom, Moab, Tyrus und Egypten, spricht aber merkwürdigerweise dort, wo er den letzten siegreichen Kampf Israels gegen die heidnische Weltmacht schildern will, nicht von Babylon, dem augenblicklichen Repräsentanten dieser Weltmacht und dem Bedrücker Israels, sondern von den Skythen, einem geheimnisvollen, wenig bekannten Volk an dem äussersten Ende der Welt (Kap. 38 u. 39). Hier erscheint zum ersten Male die seltsame Lostrennung des

eschatologischen Momentes in der Weissagung von den, bei den übrigen, auch den mit Ezechiel zeitgenössischen Propheten damit verknüpften historischen Verhältnissen der Gegenwart; und die Erklärung dieses seltsamen Vorganges kann unmöglich in einer etwaigen Furcht Ezechiels vor den Chaldäern zu suchen sein, ebenso wenig wie ein derartiger Grund vorgelegen haben kann, wenn Jeremias — im Gegensatz zu Jesajas Aeusserungen über die Assyrer und Habakuks über die Chaldäer — die letzteren an keiner Stelle als eine sich selbst vergöttlichende Macht darstellt, welche den von Gott empfangenen Auftrag missbrauche. Die Erklärung ist wohl vielmehr in dem tiefen Bewusstsein des Propheten von der schweren Schuld Israels zu suchen, die es ihm verwehrte, irgendwelche anklagende Gerichtsverkündigung über die damaligen Beherrscher auszusprechen. Wenn Jahves und seines Volkes Ehre noch einmal offenbar werden soll — und dass dem so sein wird, ist die gewisse Zuversicht Ezechiels — dann kann es nicht das gegenwärtige, schuldbelastete Geschlecht, sondern nur das geläuterte Israel der Zukunft sein, das dem Sturmandrang der dämonischen Weltmacht offenen Angesichts Stand halten wird. Wenn Ezechiel also derartig den letzten Akt des Weltendramas in die ferne Zukunft verlegt, so glaubte dieser am meisten reflektirende Geist unter den Propheten damit wohl auch eine weit grandiosere Genugthuung für die unter den Heiden nach der Erniedrigung Israels leicht entstehende Missachtung der Allmacht Jahves zu gewinnen, als sie der Untergang der gegenwärtigen Weltmacht geboten haben würde. [1])

Gewiss lebt in den Gedanken der Israeliten ständig der Gegensatz zwischen dem Volke Gottes und den Heiden fort, aber man findet doch auch eine edlere Sinnesrichtung, die davon weiss, dass tief im Innern der Heidenseele ein Trieb

---

[1]) Vgl. Buhl, Messianske Forjættelser, Kjöbenhavn 1894, § 50; Smend Ezechiel 1880, p. 293 ff.

sehnsuchtsvollen Verlangens nach der Vereinigung mit dem wahren Gotte lebt, der dereinst auch sie in seine Gemeinschaft aufnehmen und ihnen zu ihrem Rechte gegen ihre Unterdrücker verhelfen wird. Diese Sinnesrichtung geht auf Deutero-Jesaja und mehrere von ihm abhängige Psalmendichter zurück; und obwohl sie sich in den Zeiten des späteren Judentums nicht so deutlich offenbart, dürfte sie doch nicht ganz ausgestorben sein, wenn auch freilich, wie man zugeben muss, von den hohen Gedanken eines Deutero-Jesaja nur wenig in das Judentum der Folgezeit übergegangen und von ihm verwertet worden ist. Der Gott, der seine Allmacht über die übrige Völkerwelt dadurch bewies, dass er sich ihrer bediente, um das Gericht über Israel durchzuführen, er wird — das ist Deutero-Jesajas Lehre — dieses Gericht auch zugleich als Mittel dazu verwenden, seinen allumfassenden Endzweck zu verwirklichen, die Bekehrung der heidnischen Welt zu dem Glauben an ihn, den wahren Gott. Unter die Heiden zerstreut sollen die Kinder Israels wie nie zuvor als seine Missionäre an der Erlösung der Heiden wirken können; sie sollen zu einem Lichte für die ganze Völkerwelt werden (Jes. 49, 6) und so das heisse Sehnen und Verlangen stillen, das tief unten im Herzen der heidnischen Nationen schlummere. Diesen letzten Gedanken, einen der edelsten und erhabensten des ganzen Alten Testaments, spricht der Prophet an zwei verschiedenen Stellen aus. Das erste mal findet er sich in einem kleinen Abschnitt, Jes. 42, 1—4, wo auch der Zusammenhang gerade recht beachtenswert ist. [1]) Der Prophet weist zunächst

[1]) Die Frage, ob die Ebed—Jahve—Abschnitte, wie man gewöhnlich annimmt, von Deutero—Jesaja herrühren, oder nach Duhm Bruchstücke jüngerer Abschnitte sind, die möglicherweise, aber nicht ganz sicher, älter als Esra—Maleachi wären, oder ob sie endlich, wie Smend will, etwas älter als der Deutero—Jesaja sind, ist für unsere Untersuchung von geringerer Bedeutung; zur Zeit ist übrigens keine dieser Auffassungen wis-

auf den Knecht Jahves hin, auf ihn, der der verkörperte Ausdruck seiner grossartigen Erlösungsidee sei und deshalb in unversiegbarer Fülle seinen Geist empfangen habe, um den Heiden seinen Willen als Richtschnur und Weg zur Erlösung zu verkünden (v. 1). Dann wird sein stilles und sanftmütiges Hervortreten und sein Vorgehen beschrieben, das besonders den Schwachen und denen, die bebenden Herzens sind, angepasst ist Selbst ein Licht, das nicht erlischt, ein Rohr, das nicht zerbricht, wird er das geknickte Rohr nicht zerbrechen, den glimmenden Docht nicht auslöschen (v. 3); [1]) und in diesem Zusammenhang schwingt sich der Prophet nun zu dem grossartigen Gedanken auf, dass „auf seine Verkündigung warten die fern liegenden Völker", eig. die Küstenländer des Westens (v. 4). [2]) Ein solches Sehnen setzt offenbar bei den Heiden eine innere Vorbereitungsarbeit von Gottes Seite voraus, die unter seiner Führung und Leitung stattgefunden haben muss; und von dieser Erziehung und gleichzeitig von der Art, wie sie die Heiden in ihrer Religion verwertet haben, kann der Prophet demnach keine geringe Vorstellung gehabt haben. Jene hochherzige Idee von dem hoffnungsreichen Sehnen der Heiden nach Jahve und seiner Offenbarung, steht, wie gesagt, nicht vereinzelt da, sondern kehrt in Kap. 51, 5 wieder, nur mit dem Unterschiede, dass ihnen hier der Herr selber entgegentritt, während in Kap. 42 der Knecht Jahves ihr Sehnen stillen soll; vgl. ferner Kap. 60, 9. In

---

senschaftlich erhärtet. Dasselbe gilt von der Frage, ob Ebed—Jahve individuell aufzufassen ist, oder nicht.

[1]) Die Worte in v. 4 sind dieselben wie in v. 3, nur in umgekehrter Reihenfolge und negirt; vgl. Buhl, z. a. St.

[2]) Duhm lässt (mit Hitzig und Ewald) diesen Satz von dem voraufgehenden עַד abhängig sein, wodurch dieses Warten von der Wirksamkeit Ebed—Jahves abhängen würde. Das ist indessen wohl nicht richtig; vgl. Dillmann und Buhl z. a. St.

diesem Zusammenhange sei auch an das erinnert, was wir oben als die Gedanken des Propheten über Cyrus und seine Religion angeführt haben. Einen wenn auch geringen Ausdruck dieses Sehnens der Heiden nach der Vereinigung mit dem Gotte Israels hatten die Juden in den Proselyten, die sich damals ihnen anzuschliessen begannen und deren Zahl in der Folgezeit gewiss bedeutend wuchs (Jes. 56, 3, 6, 7; vgl. Esra 1, 4). Ein solches, aus inneren Erfahrungen hervorgehendes Streben nach Jahve und seiner Offenbarung war wohl in Jesaja 2, 2—4 (vgl. Micha 4, 2 ff.) angedeutet, in der dort verheissenen grossen Wallfahrt nach Zion und den eifrigen gegenseitigen Aufforderungen der Völker, daran teilzunehmen. Hier wird aber alles in die Zukunft verlegt und das innere Begehren der Völker danach nur angedeutet, bei Deutero-Jesaja dagegen ist davon wie von einer bereits vorhandenen Thatsache die Rede, die in der verkündeten, nahe herangekommenen messianischen Zeit ihre entsprechende Erfüllung finden werde.

In den Worten Deutero-Jesajas von der Sehnsucht der Heiden nach Jahves Offenbarung haben wir auf alttestamentlichem Boden den Augustinschen Gedanken: *Tu fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec in te requiescat,* der den Kern aller wahren Missionsthätigkeit bildet. Und in dem Gedanken an das ideale Israel als seine Diener zur Stillung dieser Sehnsucht liegt die Vorstellung von Israel als geistigen Dienern anderer Völker, eine Vorstellung die im schärfsten Gegensatz steht zu den Gedanken der grossen Masse über die Heiden. Dieser Gedankengang steckt hinter der Ausdrucksweise des Propheten Jes. 49, 5 ff. Da es hier nicht seine Meinung sein kann, Israels Bedeutung für die Heidenwelt sei nun zum ersten Male offenbar geworden, so müssen die Worte des Propheten ein *argumentum a majore ad minus* enthalten. Das Grössere ist die Erlösung der Heidenwelt, und

da das in Gottes Plan noch immer festgehalten wird, so wird auch das Geringere festgehalten, die Erlösung Israels, denn Israel ist ja sein Organ zur Erreichung des ersteren. [1])

Diese Hochherzigkeit und edle Gesinnung des Deutero-Jesaja in der Beurteilung der Heiden hängt offenbar eng mit seiner eifrig verkündigten monotheistischen und universellen Religionsanschauung zusammen. Dem *einen* Gott entspricht eine einheitliche Menschheit, von der er zuerst im religiösen Sinne zu reden verstand. [2]) Hiermit hängt es ferner eng zusammen, wenn die Heiden nach seiner Idee nicht bloss durch Israel und seine Wiederaufrichtung erlöst werden, sondern Gott sich ihnen auch unmittelbarer offenbart, wie in Kap. 51, 5. Und im Anschluss hieran verkünden mehrere der auf Deutero-Jesajas Einfluss beruhenden Psalmen, dass Gott schliesslich allen Völkern ihren Unterdrückern gegenüber zum Recht verhelfen werde, z. B. Ps. 67, wo der Sänger eine gesegnete Ernte zum Anlass nimmt, Gottes Heil noch in weit höherem Sinne zu erflehen und zu erhoffen, und wo es dann in V. 4 f. heisst:

Dich mögen die Völker loben, o Gott,
Dich mögen die Völker loben allesamt;
Sich freuen und jauchzen mögen die Nationen,
Dass Du die Völker recht richtest
Und die Nationen auf Erden leitest! Sela.
Dich mögen die Völker loben, o Gott,
Dich mögen die Völker loben allesamt! [3])

---

[1]) Vgl. Buhl zur Stelle.

[2]) Vgl. Smend, Altt. Religionsgesch., p. 365.

[3]) „Man träumte indessen noch nicht von einem jüdischen Weltreiche; man hasste die Unterdrückung des Nationalen. Die Heiden werden nicht Juden, sondern nur Jahve untertan sein, d. h. ihn als den wahren Gott und Jerusalem als die Stätte seiner Verehrung anerkennen und dorthin ihre Opfer und Gaben bringen." Wellhausen, Israel. u. jüd. Gesch., p. 166.

Durch dieses eben angeführte Zeugnis ist der Beweis dafür erbracht, dass der prophetische Universalismus in seiner edelsten Gestalt auch nach dem Exile fortlebte. Daraus können wir folgern, dass auch die messianischen Verheissungen der Propheten den Juden nicht aus dem Gedächtniss verschwunden waren. Und in diesen Verheissungen treten jetzt in und nach dem Exile recht merkwürdige Umgestaltungen ein, die für unsere Frage von nicht unwesentlicher Bedeutung sind. Diese Umgestaltungen bewegen sich gleichsam in zwei Extremen. Die eine von Deutero-Jesaja vertretene Richtung fasst Israels kommende Zukunft so hoch und weit auf, dass sie sich über alle nationalen Schranken hinaus ausdehnt, die zu eng sind, ihren grossartigen Inhalt zu fassen. Die andere schraubt das Ideal in einer recht beachtenswerten Weise herunter, insofern sie sich das zukünftige Israel zwar abgetrennt von der übrigen Völkerwelt, aber eben doch als ein Volk neben anderen vorstellt, mit einem Fürsten an der Spitze, der sich auch nicht erheblich von gewöhnlichen weltlichen Herrschern unterscheidet. Diese letzte Richtung hat ihren Stammvater in Ezechiel und wird von den prophetischen Epigonen aufgenommen und weiterverfolgt.

Wir haben bereits hervorgehoben, dass die messianischen Weissagungen im Exile nicht zu Grunde gingen. Sie erreichten hier vielmehr ihre Vollendung in der Verkündigung von dem Knechte Jahves und dem Werke, das er zu vollbringen haben werde. In der Gestalt des Ebed-Jahve, wie er in Jes. 53 hervortritt, fällt nun auch ein neues Licht auf das Schmerzensproblem vom Verdienst und der Vergeltung oder, kürzer gesagt, von der Bedeutung des Leidens, dies Problem, das den gläubigen Israelieten so manche peinvolle Stunden bereitet hat. Anfangs (bei Amos u. Hosea) war das Leiden nach israelitischer Auffassung eine Offenbarung der heiligen Gerechtigkeit Gottes. Für Jesaja erhält es die Bedeutung eines Läu-

terungsprozesses, aus dem ein geheiligter Ueberrest rechtschaffener Israeliten hervorgehen solle. Für Deutero-Jesaja, oder den Verfasser der Ebed-Jahve-Stücke, wird das Leiden, wenn es der Unschuldige für die Schuldigen erduldet, ein Mittel des Heils, nicht nur für den Leidenden selbst, der zum Schlusse durch eine reichliche Vergeltung für seine Treue und Standhaftigkeit belohnt werden wird, sondern vor allen Dingen insofern, als nun anderen dadurch Erlösung zu Teil wird. Und da die Erlösung und Verherrlichung Israels der Ausgangspunkt für das Heil der übrigen Welt wird, so wird das Leiden des Unschuldigen um anderer Sünden willen nun recht eigentlich das Zentrum der Heilsgeschichte der ganzen Menschheit [1]) Wenn das spätere Judentum auch grösstenteils den Sinn für diese ausserordentlichen Gedanken verloren hatte, so wäre es doch übereilt, zu behaupten, die Worte des Deutero-Jesaja seien in diesen und ähnlichen Fragen verklungen wie die Stimme des Predigers in der Wüste. Nur dadurch, dass man sie mit dem duldenden Knechte Jahves bei Deutero-Jesaja in Verbindung bringt, werden ja auch erst die sog. Leidenspsalmen (z. B. 22 u. 69) völlig verständlich; und dass die Priorität hier dem Propheten zukommt, liegt eben in seiner Eigenschaft als Prophet, sowie darin, dass die in diesen Psalmen fragmentarisch angedeuteten Einzelheiten erst dann einen inneren Zusammenhang gewinnen, wenn man sie mit der Gedankenwelt des Deutero-Jesaja in Verbindung bringt. [2]) Und da die neuerdings mehrfach erörterte Frage über „Individual- und Gemeinde-Psalmen" [3]) wenigstens für einen Psalm wie den 22sten so zu beantworten ist, dass der Dulder sich anfangs von seinen Brüdern in Israel absondert, zum Schlusse aber gleichsam in das leidende Israel

---

[1]) Buhl, Messianske Forjaettelser, p. 146.

[2]) a. a. O. p. 206.

[3]) Vgl. Smend, Das Ich der Psalmen Z. A. W., VIII, p. 49—147. Beer, Individual- und Gemeinde-Psalmen, 1893.

hinübergleitet, und dass nun in Wirklichkeit dieses selbst von den Folgen spricht, die seine wunderbare Erlösung für die ganze Welt nach sich ziehen werde, so ist klar ersichtlich, welche Bedeutung dieser Gedanke für die Gläubigen in Israel gehabt hat. Und was er thatsächlich für unsere Frage bedeutet, liegt so offen zu Tage, dass wir darauf nicht näher einzugehen brauchen.

Aber dieser Knecht Jahves wird bei Deutero-Jesaja, auch da, wo seine Eigenschaft als Individuum zweifellos feststeht, niemals zu einem idealen Messiasfürsten, gleich dem bei Jesaja. Für einen solchen idealen Messiaskönig tritt bei Deutero-Jesaja vielmehr infolge einer höchst merkwürdigen Umgestaltung das Volk selbst ein, das den Platz des Königs einnimmt. Die alten, David gegebenen, Verheissungen bleiben bestehen, denn der Herr bricht sein Wort nicht, aber ihre Erfüllung wird nicht dem Könige sondern dem Volke zugesagt, das nun die David versprochene Weltherrschaft empfängt und mit der Krone geschmückt wird, die sonst der Messias trägt (Jes. 55, 3 ff.). Das ist nur dadurch möglich, dass diese Herrschaft keine Gewaltherrschaft sondern im letzten Grunde nichts weiter als eine Umschreibung für das Reich Jahves ist, und dass er somit thatsächlich an die Stelle des messianischen Königs tritt. M. a. W., es bedeutet, dass das Ziel Israels jetzt so hoch und so tief gefasst wird, dass die nationalen Formen nicht mehr genügen, um es auszudrücken, d. h. man fasst es nur noch ausschliesslich religiös, so dass, was mit David vorbildlich geschehen war, nun hier in höherem und vollkommenerem Sinne seine Erfüllung findet, vgl. v. 4 mit Ps. 18, 50; vgl. ferner Ps. 89, Joh. 18, 37 und Dan. 7, 27. [1])

---

[1]) Wir haben uns bei der Deutung von Jes. 55, 3 ff. an Dillmann, Jesaia, p. 476 f.; Alttestamentl. Theologie, p. 536; Buhl, Jesaja, p. 696, Messianske Forjaettelser § 55, u. A. angeschlossen, welche hierin nicht wie Duhm u. A. eine Verkündigung des Messias erblicken; und wir ver-

Die nächste Zeit kann sich indessen nicht auf dieser Höhe halten, sondern kehrt vielmehr wieder zu der alten Idee einer messianischen Persönlichkeit zurück. Diese erhält jetzt aber einen weit anspruchsloseren Charakter, so dass der Abstand zwischen ihr und den Fürsten gewöhnlicher Völker nicht mehr so gross erscheint wie früher. Das lässt sich schon bei Ezechiel deutlich erkennen, wenn er in Kap. 34, 23 ff von dem künftigen Davidsohne als von dem *Fürsten* (*nasi*, nicht *melek*) Israels spricht [1]), und diesem Fürsten bei der Schilderung, die er ihm in einem anderen beachtenswerten Abschnitt seines Buches (Kap. 40—48) widmet, ein Stück Land zu beiden Seiten der heiligen Stadt als Eigentum zuerkennt, — damit er nicht mehr Besitztümer des Volkes an sich reissen könne, sondern den Besitz des Landes respektire (Kap. 45, 7 ff). Von dem ihm so zugesprochenen Gebiete kann der Fürst Teile an seine Söhne und, auf eine beschränkte Zeit, sogar an seine

---

weisen auf ihre nähere Begründung. Vgl. ferner H. SCHULTZ, Alttestam. Theologie,[4] p. 788 ff. — STADE, welcher meint, dass v. 3[b] u 4 spätere Zusätze seien (Gesch. II, p. 87, 70), hält Cyrus für denjenigen, der hier die Stelle des Messias vertritt (Gesch. II, p. 89 f.). Das scheint auch WELLHAUSENS Ansicht zu sein, Isr. u. jüd. Gesch., p. 115. Er erkennt aber zugleich an, dass die Juden während der persischen Zeit eben kein besonderes Gewicht darauf legten, dass ein König an die Spitze des wiederhergestellten Reiches Davids trete. „Sie liebten im Allgemeinen die Könige nicht, die sie nur noch als Tyrannen kannten; sie fanden, dass Menschenherrschaft sich nicht vertrage mit Gottesherschaft. Die Souveränität wurde darum gern auf das Volk übertragen. Wie Israel der Knecht, d. h. der Prophet Jahves ist, so ist Israel auch der Messias und der Erbe Davids, vorläufig in Schwachheit, künftig in Kraft. Doch hielt sich daneben auch die Idee des monarchischen Messias", p. 167.

[1]) Ob Ezechiel hier, und ebenso in Kap. 17; 21 und 37, eine Reihe ideeller Herrscher oder eine einzelne Persönlichkeit meint, ist nicht ganz klar ersichtlich; indessen scheint uns Letzteres das Wahrscheinlichere zu sein, z. B. für Kap. 21, 31 ff. Vgl. BUHL, Mess. Forjættelser, p. 127; H. SCHULTZ, Alttestam. Theologie,[4] p. 788.

Hofleute verschenken; aber die Güter des Volkes hat er unberührt zu lassen (46, 16 ff). Augenscheinlich hat sich der Prophet hier eine Reihe von Herrschern gedacht, die sich von sonstigen irdischen Fürsten nicht sonderlich unterscheiden, denn man hat bei ihnen eine Neigung, sich auf Kosten des Volkes zu bereichern, vorauszusetzen und derselben von vornherein gesetzlich vorzubeugen. Die durch eine solche Neigung Charakterisirten stehen in einem höchst bezeichnenden Gegensatz zu dem gerechten Herrscher, von dem Jesaja und Jeremia sprechen und von dem Ezechiel selbst in früheren Weissagungen gesprochen hatte. Betrachtet man die Stellung jenes Fürsten seinem Volke gegenüber genauer, so findet man, dass die alten politischen Formen freilich nicht ganz und gar verschwunden sind, dass sie aber fast völlig dem kirchlichen Leben gegenüber in den Hintergrund treten, auf dessen Regulirung es Ezechiel in seiner Zukunftsschilderung hauptsächlich ankommt; und deswegen werden auch nur diejenigen Verpflichtungen der Fürsten festgelegt, welche auf die Opfereinrichtungen Bezug haben (46, 1 ff.). Eine Priesterdynastie, wie sie sich in dem nachexilischen Judentume entwickelte, entspricht somit dem Ideal Ezechiels mehr, als ein messianischer König.

Dieselbe Herunterschraubung des Ideals, die sich hier geltend gemacht hatte, tritt auch bei den nachexilischen Propheten Haggai, Zacharja und dem gewöhnlich, wenn vielleicht auch mit Unrecht, Maleachi genannten Propheten zu Tage. Auch sie können sich nicht mehr auf der Höhe eines Deutero-Jesaja halten, obwohl man in gewissen Ausdrücken bei ihnen einen Nachklang seiner Worte zu vernehmen glauben möchte. So hat man es wohl für eine Anlehnung an Deutero-Jesaja zu halten, wenn Haggai z. B. Zerubbabel den „Knecht Jahves" nennt (2, 23; vgl. Zach. 3, 8); aber Zerubbabel bleibt doch unendlich weit hinter dem Ideale

eines Knechtes Jahves zurück, wie es jener grosse Prophet geschildert hatte. Noch stärker tritt dieser Kontrast bei Maleachi hervor, der, um die degenerirten Priester seiner Zeit aufzurütteln, das Geschlecht Levis wie ein Ideal aus früheren Zeiten in Worten schildert, die lebhaft an das Bild erinnern, das Deutero-Jesaja von dem Knechte Jahves entworfen hatte (2, 6 f.). Und freilich bekundet es eine merkwürdige Wandelung in den vorher so mutlosen Glaubensaussichten der jüdischen Gemeinde, wenn es Haggai vermochte, nicht nur den Glauben an die herrliche Zukunft des Volkes, sondern sogar an die alten, dem Hause David gegebenen Verheissungen neu zu beleben [1]; wenn er dabei aber gleichzeitig Zerubbabel, den damaligen Vertreter des Davidischen Hauses, als den Messias betrachtet (2, 20, 23), so liegt doch auch hierin wieder ein bedeutungsvolles Zurückgehen des Ideals, denn Zerubbabel scheint weder durch irgendwelche persönlichen Eigenschaften noch durch irgendeine führende Stellung in der jüdischen Gemeinde dazu geeignet gewesen zu sein, derartige Hoffnungen zu erwecken; wie wir gesehen haben, verschwindet er ja auch bald als bedeutungslose Gestalt im Dunkel der Geschichte. Auch Zacharja verknüpft die messianischen Hoffnungen mit Zerubbabels Person, aber er scheint daneben doch auch mit offenerem Blick für die praktische Entwicklung der Zeit die Bedeutung des Hohenpriesters Josua hervorgehoben zu haben. [2]

---

[1]) Wahrscheinlich steht die messianische Begeisterung im Zusammenhang mit dem allgemeinen Gährungszustand im Perserreiche nach dem Tode des Magiers Gaumatas, von dem Darius in seiner grossen Inschrift bei Behistun spricht.

[2]) Die Krone, welche der Prophet nach 6, 9—15 aus dem von Babel gesandten Metall verfertigen soll, ist nach dem massoretischen Texte für Josua, wahrscheinlich aber ursprünglich für Zerubbabel bestimmt, der nach v. 13 den Tempel des Herrn erbauen soll, was bereits 4, 9 von ihm ausgesagt wird.

Maleachi versucht zwar noch einmal die prophetische Hoffnung, die zu seiner Zeit wiederum im Erlöschen war, anzufachen, aber seine eigentümliche, katechisirende Darstellungsweise und sein starkes Interesse für den äusseren Kult verraten eine andere Geistesrichtung, die recht nahe verwandt ist mit der des Schriftgelehrtentums. Von einem Messias ist bei ihm nicht die Rede, denn „der Engel des Bundes" (3, 1) ist, analog dem „Engel Jahves", nur ein anderer Ausdruck für die Offenbarung des Herrn. Der grosse Tag Jahves, der nach alttestamentlicher Anschauung die Strafe für die heidnische Welt bringen soll, wird bei Maleachi in höchst merkwürdiger Weise dahin reduzirt, dass er in erster Linie das Volk Israel trifft (vgl. Amos 5, 18) und vollständig mit der grossen Krisis zwischen Gutem und Bösem bei diesem Volke zusammenfällt (2, 17 ff., 3, 23 ff.). [1]) Damit das Gericht aber nicht vernichtend wirke, sondern nur eine Läuterung mit sich führe, wird Jahve als Vorbereiter einen Propheten von dem Geiste und der Kraft des Elias senden, der die Abtrünnigkeit bekämpfen und wenigstens einen Teil des Volkes zum Herrn zurückführen werde. Durch einen derartigen Hinweis auf einen kommenden Elias hat das im Absterben begriffene Propheten-

---

Der Name *Zemach*, dessen sich der schriftgelehrte Prophet im Anschluss an Jeremia in diesem Zusammenhange bedient, gilt deshalb vermutlich auch dem Zerubbabel in seiner Eigenschaft als Davidide. Zugleich wird Josua in v. 13ᵇ erwähnt, wo es heisst, dass er zur rechten Seite seines Herrschers sitzen werde, und dort wird hinzugefügt, dass der König und der Priester in Frieden und bester Eintracht mit einander leben werden; vgl. Wellhausen, Skizzen V, p. 179; Ewald, Stud. u. Krit. 1828. In Uebereinstimmung mit dieser Stelle muss man dann auch Zach. 3, 8: »ich werde meinen Knecht Zemach kommen lassen", nicht auf einen zukünftigen Fürsten, sondern auf Zerubbabel beziehen, welcher 6, 11 ff. mit demselben Namen, Zemach, bezeichnet wird.

[1]) In engem Zusammenhang hiermit stehen seine Ansichten über die Gottesverehrung der Heiden, die wir weiter unten erörtern werden.

tum in der That seine eigene Unfähigkeit zugegeben, das Volk zur Vollendung fortzuführen.

Schon hing übrigens auch über den Juden schwer und drohend die Gefahr, in die ringsum liegenden, halbheidnischen Völkerschaften aufzugehen und damit für immer die idealen Höhen der Weissagungen und den Glauben an die Zukunft Israels zu verlieren. Die armselige Wirklichkeit nahm sich immer wieder von Neuem wie ein ironisches Zerrbild der ersehnten glanzvollen Zukunftsherrlichkeit aus und schwächte auf die Dauer die moralische Kraft und die Fähigkeit zu hoffen und zu glauben, ohne zu sehen. Aus dieser Versuchung, das Ideale nicht mehr anzustreben und den schwer zu befriedigenden Gott der Propheten fahren zu lassen, um sich anspruchsloser, etwa wie die Nachbarvölker, einzurichten, rettete Israel eine eigentümliche, im Exil ausgebildete Richtung, für deren Stammvater man wohl Ezechiel zu halten hat, und die in diesem Zusammenhange kurz dahin charakterisirt werden mag, dass sie, das Ideal selbst einschränkend, dem Volke Israel vor allem geeignete, feste, geistige Lebensformen zu geben versuchte, um es bis zu der Zeit vor der Auflösung bewahren zu können, wo die Vorausverkündigungen der Propheten, freilich geistiger, als sie selber geglaubt hatten, in Erfüllung gehen würden. Die Einführung dieser Geistesrichtung in Jerusalem fand unter Esra statt; ungefähr zu seiner Zeit lebte auch auf alle Fälle Maleachi. Seit dem Jahre 444 kann man im eigentlichen Sinne des Wortes von einer jüdischen Gemeinde in dem alten Jerusalem sprechen, die die Verpflichtung auf sich genommen hatte, Jahves Gesetzesvorschriften in ihrer ganzen Strenge gewissenhaft zu beobachten. Kein Wunder, dass die grosse Volksversammlung, die sich zu diesem für die Folgezeit so überaus wichtigen Schritt entschloss (Neh. 8—10), noch lange in der Erinnerung fortlebte, und dass man schliesslich dieser „grossen Synagoge" auch allerlei

Massregeln zuschrieb, mit denen sie nichts zu schaffen gehabt hatte [1]).

Wenn nun in dem bisher Angeführten Manches dafür zu sprechen scheint, dass die Juden in und nach dem Exile Veranlassung gehabt hätten, die fremden Völker milde und billig zu beurteilen und zugleich Verschiedenes ihrer exklusiven Stellung aufzugeben, so stossen wir andererseits in dieser Geistesrichtung mit ihrem Eifer für das Studium und die Beobachtung des Gesetzes, die die Juden natürlich von anderen Völkern abschliessen mussten, auf eine Erscheinung, die in ihren Wirkungen wiederum das gerade Gegenteil zu bezeugen scheint. Die Einführung des Gesetzes in Jerusalem findet unter einer Losung statt, die grell von dem Ideale absticht, das Deutero-Jesaja vorgeschwebt hatte. Schon während der Vorbereitungen dazu werden die fremden Volkselemente nicht ohne Härte abgestossen. Das findet seine Erklärung freilich in dem Umstande, dass die Juden in jener Zeit gerade selbst Gefahr liefen, mit dem umliegenden Heidentum zu verschmelzen. Und aus dem gleichen Umstande wird es auch verständlich, warum man die, welche die Verpflichtung, das Gesetz zu beobachten, auf sich genommen hatten, als diejenigen bezeichnet, „die sich von den [heidnischen] Bewohnern des Landes abgesondert und dem Gesetz Gottes unterworfen haben (Neh 10, 29)." Thatsächlich wurde das Gesetz nun aber eine mächtige Scheidewand zwischen den Juden und den anderen Völkern; und das nahm immer mehr zu, in dem Masse, wie die Schriftgelehrten dem Volke ihren Stempel aufzudrücken vermochten. Die Keime der pharisäischen Anschauung, deren Losung war, sich abzusondern, um sich selbst zu bewahren, liegen schon in dieser Zeit; vgl. Esra 9, 1; 10, 11; Neh. 10, 29,

[1]) Vgl. KUENEN, Ueber die Männer der grossen Synagoge, Gesammelte Abhandlungen, übers. v. Budde; p. 125 - 160.

wo *nibdal* gerade das bezeichnet, was den Grundbegriff des Pharisäismus ausmacht [1]); und eine derartige Absonderung war unumgänglich notwendig, sobald man eine Religionsgemeinde von der Art gründen wollte, wie sie Ezechiel vorgeschwebt hatte. Der Gedanke kann Einen wehmütig stimmen, dass gerade in dem Augenblick, wo sich die Weissagungen in den grossartigen Zukunftsschilderungen eines Deutero-Jesaja anschickten, sich mit erhobenen Schwingen weit über die Grenzen der israelitischen Nationalität zu erheben, der Grund zu jenem Judaismus gelegt wurde, dessen engherziger, exklusiver Charakter gewillt zu sein scheint, allem Nicht-jüdischen nur negirend gegenüberzutreten. Aber wir haben es hier mit einem Faktum zu thun, dem auch in unserer Untersuchung Rechnung getragen werden muss, und zwar um so mehr, als die für das Gesetz und seine Beobachtung interessirte, von den Schriftgelehrten und Pharisäern vertretene Geistesrichtung wohl Wort und Scepter geführt haben wird, wenn es sich darum handelte, festzustellen, wie eine echt jüdische Anschauung beschaffen sein müsse, ob man etwas von anderen Religionen lernen könne u. dergl. Während die Priester ihr Augenmerk nur auf die aktuelle politische Macht und ihre Ausübung richteten und deswegen den geistigen Fragen der Zeit gegenüber oft eine indifferente oder negative Stellung einnahmen, begnügte sich die pharisäische Richtung damit, der geistige Leiter Israels zu sein. Hierin haben sie sich aber auch politisch eine Macht angemasst, die nach Josephus' Zeugnis (Antiqu. XIII, 10, 5) selbst für Könige und Oberpriester gefährlich wurde. Die von den Schriftgelehrten und Pharisäern vertretene Richtung hatte von äusseren politischen Veränderungen nichts zu befürchten, sie hat bisweilen sogar einen fremden Fürsten vor dem nationalen Regiment

---

[1]) Wellhausen, Pharis. u. Sadducäer, p. 76.

bevorzugt, während der Einfluss der Sadducäer von dem Besitze der politischen Macht abhängig war und eventuell mit ihm verloren gehen konnte.

Steht es nun aber unbedingt fest, dass die hohen universalistischen und weitherzigen Ideen des Prophetentums dem echten Judaismus, wie ihn Schriftgelehrte und Pharisäer vertraten, vollkommen fremd waren? Schon der Umstand, dass eine so grosse Anzahl rechtgläubiger Juden im fremden Lande zurückblieb oder später freiwillig auswanderte, beweist, dass die Religion innerhalb des Judaismus von den nationalen Existenzbedingungen losgelöst war. Und das tritt noch klarer hervor, wenn man sich daran erinnert, dass sich in der makkabäischen Freiheitsbewegung die damaligen Vertreter des rechtgläubigen Judentums, die Asidäer, die sich unter der Bezeichnung Pharisäer bald von den Patrioten absonderten, freilich anfangs den nationalen Freiheitsvorkämpfern an die Seite stellten, sobald die Religionsfreiheit aber wiedergewonnen war (162), bereit waren, dem Alkimus, nur weil er zum Geschlechte Aarons gehörte (1 Makk. 7, 12—15), zu huldigen, obwohl sie es in ihm doch mit einer Kreatur des syrischen Königs Demetrius zu thun hatten. Als man später (141) Simon als Hohenpriester, Heerführer und Regenten huldigte und diese Würden auch auf sein Geschlecht übertrug, haben die Pharisäer freilich auch das mitgemacht, aber doch auch gleichzeitig dadurch den provisorischen Charakter der Stellung betont, dass sie auf eine Offenbarung des Willens Gottes durch einen zukünftigen Propheten (*ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν* 1 Makk. 14, 41) hinwiesen; hierin liegt ein Vorbehalt, der wahrscheinlich von der gesetzesstrengen Partei herrührte. Und als Johannes Hyrkanus sich fremde Söldnerschaaren verschaffte und mit ihrer Hülfe die makkabäische Herrschaft so zu erweitern begann, dass sie nahezu an die Grossmacht Israels unter David-Salomo erinnerte, ward der schon vorhandene

Bruch zwischen den Hasmonäern und den Asidäern (Pharisäern) ein vollständiger. Die Pharisäer dürften in der That eine Fremdherrschaft vorgezogen haben, denn nur unter ihr war die Verwirklichung einer Theokratie, wie sie sich dieselbe dachten, möglich. Sie hofften auf die Wiederherstellung des Davidischen Reiches, die aber bis auf weiteres ein Ideal bleiben und schliesslich durch ein Wunder verwirklicht werden sollte. Deshalb gerieten sie mit dem bereits verwirklichten Ideal unter den Hasmonäern in Konflikt. Die jüdische Religion war somit von der jüdischen Nationalität und dem jüdischen Patriotismus in gewissem Sinne unabhängig geworden. Dank dem Gesetze hatten sich die Juden zu einem internationalen Volke entwickelt, das überall wohnen konnte, ohne seine Individualität, seinen „character indelebilis" [1]) zu verlieren; und daheim in Judäa hatte ihre Religion in den Schriftgelehrten ihre eigenen Wächter erhalten, deren Liebe in erster Reihe nicht dem Vaterlande, sondern dem Gesetze galt, das für sie nicht nur ein Grundgesetz im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern überhaupt die Lebensquelle zu allem Guten bedeutete.

Die Keime der betreffenden Richtung zeigten sich, wie gesagt, bei den Juden in der Diaspora, in Babylonien, von wo aus sie Esra nach Jerusalem verpflanzte. Schon hierin liegt eine Andeutung dafür, dass viel von dem, was sich später in Judäa entfaltete, in der Fremde entstanden war, wo sich das religiöse Leben fern vom Tempel und vom Kulte, unter besonderen Formen entwickeln musste, die den dortigen Verhältnissen und vielleicht auch mancherlei fremden Vorbildern angepasst waren So verhält es sich z. B mit der Synagogeninstitution, die für die Förderung der Selbständigkeit der

[1]) Vgl. JOSEPHUS, Contra Apion II, 38: »Kein Jude kann sich so weit von seinem Vaterlande entfernen oder einen fremden Herrscher so sehr fürchten, dass er nicht noch mehr das Gesetz fürchten würde."

Religion dem nationalen und politischen Leben gegenüber, eine so ausserordentliche Bedeutung erlangte. Es hat viel Wahrscheinlichkeit für sich, dass diese Institution in Babel als eine Art Ersatz des heimatlichen Gottesdienstes aufgekommen ist [1]); wie wir sehen werden, hat man sie ja auch sogar mit Einflüssen vom Parsismus her in Zusammenhang bringen wollen.

Man kann weiter mit Kuenen [2]) darauf hinweisen, dass die Thora in einen Rahmen gebracht ist, der einen universalistischeren Charakter aufweist als ihr Inhalt, obwohl sich die Schriftgelehrten dessen vielleicht nicht so recht bewusst waren; dass die universalistischen Voraussetzungen des Gesetzes gleichsam ihre Schale sprengten in den Bestimmungen der Priesterthora über die Gerim, die unter Israel angesiedelten Fremden, und dass besonders eine Verordnung der Priesterthora sehr deutlich von älteren Vorschriften über dieselben abweicht, vgl. Bundesb. Exod. 22, 30 R; Deut. 14, 21a; Lev. 17, 15 f [3]). Dass die Gesetzgebung nicht den Gedanken eines Deutero-Jesaja zu folgen vermochte, sondern sich von dem Geist beeinflussen liess, der aus Esra spricht, ist klar ersichtlich und nicht weiter verwunderlich. Ebenso war es

---

[1]) Vgl. u. A. Herzfeld, Gesch. d. Volkes Israel, II, p. 433 und im Folgenden unter: Synagogeninstitution und Purimfest.

[2]) Volksreligion, p. 176 ff. Vgl. ferner Wellhausen, Israel. u. jüd. Gesch., p. 180: „Selbst der Priestercodex stellt als das eigentliche Muster der Frömmigkeit den *vormosaischen* Erzvater Abraham auf, kennt also eine vom Cultusgesetz unabhängige Frömmigkeit Der Apostel Paulus hat Recht, sich darauf zu berufen u. s. w."

[3]) Weshalb Smend, Religionsgesch., p. 333. Kuenen den Vorwurf macht, er habe diese Vorschriften irrig als einen Beweis einer universalistischen Tendenz gedeutet, ist schwer zu verstehen. Vgl. E. Meyer, Entst. d. Jud. p. 227 ff; A. Bertholet, Die Stellung der Israeliten zu den Fremden, 1896, p. 155 ff., 169 ff.

natürlich, dass die Sopherim, die in der Thora die Quelle des geistigen Lebens des Volkes und die Rettung vor dem Heidentume erblickten, besonderes Gewicht auf Israels Abgesondertheit legten. Aber sie werden schwerlich geglaubt haben, dass ihre ganze Aufgabe allein in der strengen Isolirung Israels bestände. Wäre das der Fall gewesen, dann hätten sie wohl niemals dafür Sorge getragen, dass die herrlichen Schätze der Propheten gesammelt und aufbewahrt wurden — eine Arbeit, die wir doch eben gerade den Vertretern dieser Richtung zuzuschreiben haben. In der verdorrten Schale der für das Gesetz eifernden Richtung lebte sicherlich ein gesunder und edler Kern; man vertiefte sich in die Lehren der Propheten und versuchte sich durch dieses Studium die Lösung der brennendsten Frage der Zeit zu verschaffen, die Gewissheit über die Offenbarung des Gottesreiches; vgl. z. B. das Buch Daniel. Noch Jesus ben Sirach, der doch, von dem verführerischen Hellenismus verleitet, die Musik der griechischen Gastmähler preist und eine Apologie der gewöhnlich von griechischen Sklaven ausgeübten Heilkunst ausspricht, kann trotzdem nicht umhin, in begeisterten Worten der Sehergabe des Jesaja zu gedenken (48, 24 ff.) Haben die prophetischen Gedanken auch nicht fruchtbringend neue erzeugen können, sondern ertönt vielmehr die Klage, der Geist der prophetischen Verkündigungen habe Israel verlassen (1 Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41; vgl. Ps. 74, 9), so blieben sie doch nicht ganz ohne Nachwirkung. Einen Beweis dafür besitzen wir darin, dass man fortfuhr Psalmen zu dichten, in denen die messianischen Hoffnungen weiterleben und nächst Israel und Aarons Haus gerade die Gerim (unter denen man jetzt nicht mehr Fremdlinge, sondern diejenigen versteht, die sich der israelitischen Gemeinde angeschlossen hatten) als „diejenigen, die Jahve fürchten" aufgefordert werden, Jahve zu danken, „denn er ist freundlich und seine Güte währet ewiglich" (Psalm 115, 9 ff.; 118, 2 ff.;

135, 19 f.). [1]) In dieser Psalmendichtung erreicht die alttestamentliche Religion ihre subjektive Vervollkommnung, indem der israelitische Geist hier das reiche Erbe der Propheten in sich aufnimmt und es gleichzeitig seines nationalen Gepräges entkleidet. Deshalb ist es kein Zufall, dass gerade die Psalmen unter den Christen die populärsten aller alttestamentlichen Schriften geworden sind. Um die Worte der Propheten verwerten zu können, müssen sie die Christen erst von dem loslösen, was mit den historischen Verhältnissen ihrer Zeit zusammenhängt, sie müssen gewissermassen erst den eigentlichen Kern von seiner nationalen Schale befreien. Bei den Psalmen bedarf es dieser Mühe nicht, denn in ihnen tritt das allgemein Menschliche und Religiöse aller wahren Gottesverehrung frei und unverhüllt zu Tage. [2])

Dass sich das allgemein Menschliche gerade jetzt in der Religion geltend macht und seinen Ausdruck findet, ist kein Zufall. Die Propheten hatten ja ihre hauptsächlichen Bestrebungen darauf richten müssen, der Neigung des Volkes zu heidnischer Götterverehrung und der untheokratischen Politik der herrschenden Könige entgegenzutreten; nachdem Israel nun aber ein für allemal von seinem Hange zur Abgötterei radikal geheilt worden war, hatten die Schriftgelehrten statt

---

[1]) Ein merkwürdiger Beweis der Sicherheit und Weitherzigkeit der Juden im Verkehr mit Fremden liegt darin, dass sie allmählich ihre angestammte alte, heilige Sprache ablegten. Damit liessen sie eines der kräftigsten Mittel, sich in isolirter, exklusiver Stellung zu erhalten, fallen. Das Hebräische wurde freilich noch eine lange Zeit als heilige Litteratursprache beibehalten und nicht nur von den Gelehrten verstanden. Die Umgangssprache war aber wie bei den Nachbarn das Aramäische; und hieraus ergab sich später von selbst die Notwendigkeit, die heiligen Schriften beim Vorlesen zu übersetzen.

[2]) Vgl. Kuenen, Godsdienst II, p. 245.

dessen ihre Wirksamkeit dem Individuum zuzuwenden, um die Religion in sein und damit in das Leben des ganzen Volkes einzuführen, d. h. sie hatten die Religion zu individualisiren. Nun ist es freilich richtig, dass sich das Gesetz gerade vielfach mit dem Kult und dem Opferwesen beschäftigt; dass es aber dennoch möglich war, ein religiös-sittliches Leben auch ohne den Kult zu führen, beweisen, wie wir gesehen haben, die Juden in der Diaspora. Ferner ist darauf zu achten, dass dieser Kult, im Gegensatz zu dem alten, von mancherlei heidnischen Elementen durchsetzten, für einen Ausdruck des Willen Jahves gehalten wird, und seine Beobachtung somit für eine Uebung im Gehorsam gegen Gott gilt. Der Kult erhält jezt in besonderer Weise den Charakter der Sühne und damit auch in neuem Sinne den Charakter der Heiligung, und zwar bei einem Volke, das sich in religiöser und moralischer Beziehung bereits in voller Uebereinstimmung mit Jahves Willen zu befinden glaubt, das sich nun aber durch Uebung im Gehorsam gegen Gott sein völliges Wohlgefallen erwerben will, wie es der furchtbare Ernst des göttlichen Willens fordert. Schliesslich darf man nicht übersehen, dass die Ausübung des Kults durch eine Priesterklasse, die ihn im Namen der Gemeinde versieht, dazu geeignet sein musste, die Religion des Einzelnen weniger abhängig vom Opferdienste zu machen. Für den Einzelnen, der ein tiefes, innerliches Verlangen nach dem Tempel verspürte, war nicht der Altar und das Opfer das Anziehendste, sondern vielmehr das beseligende Gefühl, hier mit anderen Frommen zusammen der wunderbaren Gnade Jahves gedenken und in sein Lob einstimmen zu können. Der Tempelgesang, der mit der Tempelpoesie so eng verknüpft war, gedieh zur Zeit der Schriftgelehrten, wie nie zuvor, und trug dazu bei, dem Gottesdienste einen mehr geistigen Charakter zu geben. Für den Einzelnen bedeutete in der

That das Ceremonialgesetz allmählich mehr als das Opfergesetz. [1])

In dem Bewusstsein, im Gesetze den Ausdruck eines über den eigenen Willen Israels erhabenen, vollkommenen und guten Willens zu besitzen, und in der willigen Unterwerfung unter denselben fanden die Frömmigkeit und die Sittlichkeit eine so feste Vereinigung, wie die bisherige Geschichte Israels sie im gleichen Grade nicht geboten hatte. Und es lag in der Natur der Sache, dass die Schriftgelehrten, deren Thätigkeit notwendig war, da sich die Anwendung des Gesetzes nicht in jedem Einzelfall ohne weiteres ergab, und denen im Allgemeinen keine exekutive Behörde zur Seite stand, bei ihrer Arbeit, das Gesetz ins Leben einzuführen, von dem Nationalen absehen und sich an das allgemein Menschliche halten mussten, an die religiösen und moralischen Elemente, die sich in jeder Religion finden. Die echte Frömmigkeit und Sittlichkeit ist ja die Sache jedes einzelnen Individuums, nicht des Volkes. Unleugbar hat sich denn auch das sittliche Gefühl unter der Erziehung der Schriftgelehrten zu feineren und strengeren Formen entwickelt, wie viel man ihnen auch sonst vorzuwerfen haben mag. [2]) Somit haben wir also bereits in den Bestrebungen der Schriftgelehrten einen Anknüpfungspunkt für eine gerechte Beurteilung des allgemein Menschlichen in aller Religion

Der Umstand, dass die Schriftgelehrten einen offenen Blick

---

[1]) „Wichtiger als der grosse Cultus ist der kleine der frommen Uebungen, die nicht von den Priestern, sondern von den Einzelnen verrichtet werden. Sie sind eine beständige Erinnerung an Gott, eine Mahnung, ihn stets vor Augen und im Herzen zu haben." WELLHAUSEN, Israel. u. jüd. Gesch. p. 170.

[2]) Vgl. STADE, Gesch. II, p. 264 ff.; KUENEN, Godsdienst II, p. 241 ff.; SMEND, Religionsgesch., p. 309 ff.; WELLHAUSEN, Israel. u. jüd. Gesch., p. 169 ff.

für das allgemein Menschliche in der Religion und Sittlichkeit gehabt haben müssen, erklärt auch eine andere höchst merkwürdige Erscheinung, die Blüte der Chokmalitteratur in der nachexilischen Periode. Sogar ein Mann wie der Syracide gehörte wahrscheinlich zu dem Kreis der Schriftgelehrten. Diese Litteratur ist eine interessante Erscheinung nicht ihres abgeblassten, allgemeinen Inhalts wegen, sondern weil sie sich innerhalb des Judaismus vorfindet. An das Volk Israel, als an das auserwählte Volk Gottes, denkt der Weise ebensowenig, wie an die israelitische Religion im Gegensatz zu anderen Religionsformen. Seine Weisheitsregeln sind nicht auf eine bestimmte Gemeinde oder eine bestimmte religiöse Richtung berechnet, sondern erheben Anspruch auf allgemeine Gültigkeit. Und das nicht am wenigsten Merkwürdige an dieser jüdischen Weisheit ist, dass sie mit derjenigen, die gleichzeitig bei benachbarten Völkern, namentlich bei den Edomitern und Nabatäern zum Vorschein kam, fast auf gleicher Linie steht, als wäre die Religion selbst gleichsam keine jüdische, sondern eine allgemein menschliche Angelegenheit. Dies hängt wieder mit der Individualisirung der Religion zusammen, die, von Jeremias und Ezechiel vorbereitet, schliesslich durch die Siege der Thora offizielle Anerkennung erhielt. Je besser man das Gesetz hält, um so näher ist man mit Gott vereint. Früher ging das religiöse Leben mehr im dem Gedanken auf, dass man dem auserwählten Volke Gottes angehöre; fortan kann auch ein Heide zur jüdischen Gemeinde gerechnet werden, wenn er sich nur bestrebt, das Gesetz zu beobachten. Das Gesetz ist die Voraussetzung für den Weisen, aber er befasst sich nicht mit seinen minutiösen Einzelvorschriften, sondern verweilt bei seinem Hauptinhalt, in dem das allgemein Menschliche seinen Ausdruck gefunden hat, und baut darauf seine Weisheit auf Die Voraussetzungen für dieselbe sind einfach der Monotheismus und die Moral.

Verhält es sich nun aber doch nicht so, dass die Juden freilich ein internationales Volk geworden waren, aber trotzdem ein exklusives blieben, dass sie Fremde zwar in ihre Gemeinschaft aufnahmen, aber doch erst, nachdem dieselben sich dem Gesetze unterworfen und damit ihre frühere Religion völlig abgeschworen hatten? Konnten sie den Bekennern anderer Religionen überhaupt irgend welche Anerkennung zollen? So viel wir sehen können, hatte sich bereits Maleachi, der auf der Grenze der Propheten und des Zeitalters des Gesetzes stand, und der eingesehen hatte, wie wenig die Juden bisher noch für die volle Offenbarung des Gottesreiches geeignet waren, zu der Erkenntnis aufgeschwungen, dass die Gottesverehrung der Heiden in ihrem letzten Grunde gerade Jahve gelte. Nach der Voraussetzung der Thora stammen die Heiden von Noah ab, dem Repräsentanten einer Art Naturreligion, die trotz ihrer Ausartung noch hier und da durchschimmere und auch von der Offenbarung anerkannt werde. Nicht fern von Noah steht die merkwürdige Gestalt Melchisedeks, des Priesters Gottes, des Höchsten in Salem, und etwas weiter treffen wir in Bileam einen Mann, der freilich des Guten und Bösen mächtig war, aber auf alle Fälle auch für Jahves Offenbarung ein offenes Ohr hatte. Selbst Hiob und die meisten seiner Freunde waren gleichfalls keine Juden. Die ganze Geschichte spielt in Uz, und der Held wird bloss als brav, gerade, gottesfürchtig und das Böse meidend bezeichnet (1, 1); nur im Prolog nennt ihn Jahve seinen Knecht (1, 8). Wenn sich solche Gestalten früher gefunden hatten, was hindert dann, dass sie auch noch ferner vorkamen? Ungefähr in dieser Richtung dürften sich Maleachis Gedanken bewegt haben. Er verkündet, der Herr wolle die kümmerlichen und dürftigen Opfergaben nicht in Empfang nehmen, zu deren Darbringung man sich in Jerusalem zur Zeit des Propheten nur mit grosser Ueberwindung entschliessen konnte. „Denn von dem Aufgang

der Sonne bis zu ihrem Niedergange ist mein Name gross unter den Heiden, und in allen Orten wird meinem Namen geräuchert und ein reines Speiseopfer geopfert, denn mein Name ist gross unter den Heiden." (Mal. 1, 11). Und gleich darauf: „Denn ich bin ein grosser König, spricht Jahve Sebaoth, und mein Name wird verehrt unter den Heiden." Diese Aussage kann sich nicht auf die Zukunft beziehen, dagegen spricht der Zusammenhang; und ein jüdischer Prophet kann sich auch, wenn er vom Opfer spricht, für die Darbringung desselben keine andere Stätte denken als Jerusalem. Und aus demselben Grunde kann hier auch nicht von den Juden in der Diaspora die Rede sein, denn auch sie konnten nirgends sonstwo opfern als in Jerusalem, und waren ausserdem wenigstens noch nicht zu jener Zeit zerstreut „vom Aufgang bis zum Niedergang der Sonne." Man mag diese Weitherzigkeit des Propheten unerhört finden, zumal er sie im engsten Zusammenhang mit seiner grossen Befriedigung darüber äussert, dass Jahve zum Wohlgefallen der Juden Edom hart gezüchtigt habe — der Prophet kann dennoch an keine andere Gottesverehrung gedacht haben als die, welche die heidnischen Völker schon jetzt Jahve erwiesen, soweit sie nämlich ihre eigenen Götter aufrichtig und treu verehrten. [1]) Bereits das Deuteronomium weiss davon, dass die Anbetung fremder Götter durch die Völker eine Fügung Jahves ist (4, 19 f.; vgl. 29, 25 f.; Jer. 16, 19 ff.). Jetzt, nachdem der Monotheismus eine anerkannte Wahrheit geworden ist, kann man in Israel auch die heidnische Gottesverehrung besser beurteilen. Der Unterschied zwischen Israel und dem Heidentum blieb kein Unterschied mehr zwischen

---

[1]) Wellhausen, Skizzen V, p. 197; Kuenen, Godsdienst II, p. 243; Volksreligion, p. 179 f.; Smend, Religionsgesch., p. 406; Buhl, Messianske Forjættelser, p. 165.

Gott und den Göttern, — denn sie sind ja wesenlos — sondern er besteht nun darin, dass Israel in Jahve den wahren Gott bewusst verehrt, während die Heiden dasselbe unbewusst thun. Die Verehrung Jahves ist m. a. W. das Wesentlichste in aller Gottesverehrung. Das hatte Deutero-Jesaja nur auf die Religion des Cyrus bezogen; Maleachi bezieht es aber auf alle wahre Gottesverehrung. Wenn hier auch nur eine vorübergehende polemische Stimmung ihren Ausdruck gefunden haben sollte, so kann sie doch, ebensowenig wie das, was wir früher über das Schriftgelehrtentum ausgeführt haben, nicht vollkommen bedeutungslos gewesen sein; obwohl wir andererseits anerkennen müssen, dass die Juden gerade durch ihr Schriftgelehrtentum im strengen Sinne des Wortes ein Volk für sich geworden sind. Freilich, der engherzige Partikularismus war noch am Leben und konnte z. B. im Buch Esther wahre Orgien feiern; aber dagegen kann man das Buch Jona halten, in dem Gottes Barmherzigkeit Allen auch den Heiden gegenüber in einer Weise gepredigt wird, wie nie zuvor in irgendeiner alttestamentlichen Schrift.

Schliesslich können wir auch daran erinnern, was Wellhausen als das wichtigste und für die jüdische Frömmigkeit bezeichnendste Faktum aus dieser Zeit anführt, dass nämlich „die Juden damals begannen, sich ihres alten Jahve zu entledigen. Es heisst zwar, dass fromme Scheu sie bewogen habe, den Namen nicht mehr auszusprechen; sie hätten ihn aber doch nicht aufgeben können, wenn ihr geschichtlicher, nationaler, ihnen allein eigener Gott noch wahrhaft lebendig gewesen wäre. Statt Jahves kamen allgemeine Gottesnamen in Gebrauch, gleiche oder ähnliche wie bei den Aramäern, Syrophöniziern und Arabern: Elohim und El, Adonai und Eljon; letzterer (der höchste Gott) ist der bezeichnendste für die Zeit, wenngleich er nicht grade häufig angewandt wird. Es hiess nicht mehr: der Gott Israels, sondern: der Gott des Himmels; später wurde auch

gradezu *der Himmel* gesagt für Gott. [1]) Man sieht aus diesen sprachlichen Erscheinungen am allerdeutlichsten, wie sehr der Universalismus die Juden beherrschte, wie international sie im Prinzip gerichtet waren, trotzdem dass sie noch in den Fesseln ihrer alten Bräuche lagen."

„Die jüdische Frömmigkeit geht über den Begriff, den das Alterthum mit Religion verband, hinaus. Die Richtung des jüdischen Geistes convergirt mit der Richtung, die der griechische Geist seit dem sechsten Jahrhundert genommen hat. Hier wie dort stellt sich der Gegensatz zum Ethnicismus dar; will man Empedokles und Aeschylus oder gar Sokrates einen Heiden nennen, so verbindet man mit dem Wort keinen Begriff mehr. Man perhorrescirt das Leben in den Tag hinein, man fragt nach seinem Sinn und richtet es ein auf Grund einer persönlichen Überzeugung. Der Monotheismus selber ist in gewissem Sinne Philosophie, das Ergebnis einer ungeheuren Abstraction des Geistes von allen Einzelheiten. Ein Wunder ist es nur, dass den Juden ihr Gott kein Abstractum geworden, sondern die lebendigste Persönlichkeit geblieben ist. So erhielten sie sich doch ihre Religion, sie waren davon ganz anders durchdrungen und überzeugt als die Griechen von ihrer Philosophie, die gegen den gemeinen Volks- und Gottesglauben gewöhnlich eine merkwürdige Toleranz bewies." [2])

---

[1]) „Daher die *coelum metuentes Judaei* bei Horaz und die *coelicolae* im Codex Theodos. und Justinian."

[2]) WELLHAUSEN, Israel. u. Jüd. Gesch., p. 181 f.

III.

PARSISMUS UND JUDENTUM.

Nachdem wir in den beiden vorangehenden Kapiteln nachgewiesen haben, dass ein parsistischer Einfluss auf die jüdische Religionsanschauung historisch möglich war, und dass die äussere und innere Stellung der Juden unter der Persersherrschaft eher für als gegen eine solche Einwirkung sprechen würde, wird es nunmehr unsere nächste Aufgabe sein, zu untersuchen, ob ein derartiger Einfluss in der jüdischen Religionsanschauung wirklich nachzuweisen ist. Ehe wir indessen das vor- und nachexilische Judentum hinsichtlich bestimmter religiöser Gebräuche und Vorstellungen einer vergleichenden Erörterung unterziehen und dabei zu ermitteln versuchen, ob der Parsismus als Erklärungsgrund der hier vorliegenden Entwicklung anzunehmen ist, müssen wir uns zunächst, wenigstens in grossen Zügen, die Gleichartigkeit und Verschiedenheit der jüdischen und persischen Religionsanschauung vergegenwärtigen. Denn es versteht sich von selbst: wenn sich zwischen beiden Religionsformen eine wesentliche und durchgehende Verschiedenheit vorfand, dann wäre auch bei einem noch so wohlwollenden Entgegenkommen auf Seiten der Perser und noch so grossem Liberalismus auf Seiten der Juden der geistige Ideenaustausch in hohem Grade erschwert, wenn auch freilich, wie die Beeinflussung des

Judentums durch mehrere religiöse Vorstellungen der Babylonier beweist, nicht eben unmöglich gemacht worden. Stand der Parsismus hingegen in einigen wesentlichen Hauptpunkten dem Judentume näher als andere heidnische Religionsformen, so lag auch hierin für die Juden ein neuer Anlass, jener Religionsanschauung sympathisch und gelehrig gegenüberzutreten. Wir brauchen indessen zu diesem Zwecke nicht sämtliche Ideen der jüdischen und mazdayasnischen Religion mit einander zu vergleichen. Es genügt vielmehr vollkommen, wenn wir uns eine klare Vorstellung von dem beiderseitigen Gottesbegriff verschaffen, der ja in aller Religion das Prinzipielle ist und alles andere bestimmt.

I. Ahura Mazda und Jahve.

Es dürfte nun zunächst eine allgemein anerkannte Thatsache sein, dass kein heidnisches Volk des Altertums eine höhere und reinere Gottheit als Ahura Mazda aufzuweisen hat. [1]) Er ist nicht nur der Höchste unter Mehreren, wie Zeus, der Vater der Götter, sondern er hat sogar mehrere Züge, die ihn zu dem Einzigen machen. Die übrigen Gottheiten, welche die persische Religion kennt, können gewisse Seiten seines Wesens repräsentiren, aber er steht über ihnen Allen, denn er ist der Grund zu ihnen Allen wie zu der ganzen „guten Schöpfung", und sie haben nichts, was sich nicht auch bei ihm fände. Die Mazdaverehrer haben deshalb das Bewusstsein, in ihm die Fülle der Gottheit zu besitzen, und betrachten sich, da sie ihn haben, als von allen anderen göttlichen Wesen unabhängig. Nächst Israel ist wohl kein Volk dem wahren Monotheismus näher gekommen als die Bekenner des Ahura Mazda. Wenn diese Religionsanschauung aller

---

[1]) Vgl. Chantepie de la Saussaye, Religionsgesch.[1] II, p. 32.

Wahrscheinlichkeit nach keine Volksreligion gewesen ist, sondern ihre Anhänger in einer höheren Sphäre gehabt hat und vielleicht zum grössten Teil von Priestern vertreten wurde, so ist das für unseren Vergleich von keiner so grossen Bedeutung. Wenn das Volk Zarathustras Lehren nicht zu folgen vermochte, sondern sich auch fernerhin wie in alten Zeiten vorzugsweise an die Naturgottheiten hielt, so steht dem bei der Masse der Israeliten ein Hang zur Verehrung anderer Götter gegenüber, die für sie noch bis in die Zeit des Exils Jahve an Realität gleichkamen. Der Unterschied besteht in dieser Hinsicht nur darin, dass die Israeliten seit den Tagen des Exils die Ueberzeugung gewannen, Jahve sei nicht nur der grösste sondern auch der einzige Gott, während Ahura Mazda mit der Zeit in Persien, Ostiran, Armenien und der persischen Diaspora durch Götter anderer Ordnung (Mithra, Anahita, Haoma) verdrängt worden zu sein scheint, bis die Götter des Volksglaubens schliesslich infolge des geistigen Wiedererwachens unter den Arsaciden und Sasaniden und infolge staatlicher Eingriffe allmählich verblassten. Für den gläubigen Mazdaverehrer existiren freilich noch andere Götter neben Ahura Mazda, und ihnen kann er gleichfalls Gebete und Lobpreisungen darbringen ebenso wie der Sonne und dem Mond, dem Wasser und dem Feuer. Aber sie sind Alle dem grossen Schöpfer untergeordnet und bedeuten für ihn nur verschiedene Manifestationen oder Formen der guten Macht. [1]) Wie

---

[1]) Darius spricht gleichsam nur nebenbei von den „übrigen Göttern, die es giebt;" Bh. IV, 12, 13; Spiegel, p. 37. Artaxerxes II betet zu Ahura Mazda, Anahita u. Mithra; *Art. Sus. a* (früher S), *Art. Ham.* G. I. Ph. II, p. 61. In den Gathas treten nur Ahura Mazda und die Amesha Spentas auf. Das ganze naturalistische Pantheon tritt hier durchaus zurück. Das steht vielleicht damit im Zusammenhang, dass die Gathas vorzugsweise die esoterische Lehre der Mazdareligion vertreten; Geldner, G. I. Ph. II, 1. p. 29.

sich der ächte Zarathustrasche Glaube diese niederen Gottheiten eigentlich vorgestellt hat, ist nicht leicht zu sagen. Vermutlich hielt er sie für Ueberreste der niedrigeren, mehr naturalistischen Stufe der religiösen Entwicklung, über die die grosse Masse des Volkes noch nicht hinausgekommen war, machte sie aber dem Ahura Mazda unterthänig.

Diesem werden nun mehrere Eigenschaften [1]) beigelegt, die auch Jahve zukommen. Er ist der Schöpfer der Erde, des Himmels und der Menschen, er ist sowohl der Ursprung der physischen wie der moralischen Weltordnung [2]); er ist der Allwissende, und — was nicht am wenigsten interessant ist — er hat, wie Jahve durch Moses, durch seinen Boten Zarathustra den Menschen seinen Willen offenbart. Er darf auch im Prinzip nicht in sinnlich fassbarer Gestalt abgebildet werden, obwohl sich bereits in der späteren Achämenidenzeit mehrere Abbildungen von ihm thatsächlich vorfinden. Er hat schliesslich von Anfang an eine Eigenschaft, die Jahve sicherlich zu der Zeit erhielt, als seine Anhänger mit den Bekennern jenes Gottes in Berührung kamen, die aber von Anfang an wenigstens nicht so klar und ausdrücklich hervorgehoben worden war. Ahura Mazda ist nicht bloss ein Nationalgott, und das Verhältnis zu ihm ist nicht notwendigerweise durch das Verhältnis zu den Ariern [3]) bestimmt, sondern jedes Individuum steht nach der mazdayasnischen Religion in direktem Verhältnis zur Gottheit selbst, und nichts hindert die Nichtarier daran, sich an ihn zu wenden [4]).

Aber trotz alledem kommt die mazdayasnische Religion

---

[1]) Vgl. die hohen Epitheta, die Ahura Mazda z. B. im Ormuzd Yasht zugeschrieben werden.

[2]) Asha, vgl. Darmesteter, Ormazd et Ahriman, p. 1 ff.

[3]) Wenn Darius Ahura Mazda auch den „Gott der Arier" nennt, so ist er doch kein spezieller Nationalgott.

[4]) Bereits in den Gathas kommt ein Turanier Fryana vor, der mit seinen

über die Naturbestimmtheit nicht hinaus. Wie viele und hohe Epitheta Ahura Mazda auch erhält, es giebt doch Einen, der schon von Anfang an als sein Gegner auftritt, und dessen Urheber er nicht ist. Angra Mainyu ist keine blosse Negation Ahura Mazdas, sondern eine selbständige Grösse neben ihm. Der persische Dualismus ist nicht so leicht zu durchschauen. Darmesteter will ihn, sicher mit Unrecht, zum grössten Teil als mythisch erklären. Aber, wie wir sehen werden, hat die Vorstellung eines Gegensatzes zwischen Spenta Mainyu und Angra Mainyu eher einen mehr ethischen als kosmologischen Charakter. Beide sind einander nun freilich nicht ebenbürtig, und dem Angra Mainyu werden auch keine Opfer dargebracht, die Diener des Ahura Mazda sagen sich vielmehr von jeglicher Gemeinschaft mit ihm und seinem Anhange böser Geister los. Aber er ist mit seinem Reiche doch eine furchtbare Wirklichkeit; und wenn der Ausgang des Kampfes zwischen ihm und seinem Reiche auf der einen und Ahura Mazda und dessen Anhängern auf der anderen Seite auch kein ungewisser ist, so bildet Angra Mainyu mit seinem Gefolge in der gegenwärtigen Welt doch auch für den Gläubigen eine gefährliche Macht. Sogar die physische Welt mit ihren schädlichen Insekten und Tieren stammt teilweise von ihm her, und somit ist Ahura Mazda nicht einmal der Schöpfer und Urheber des gesamten physischen Weltalls; und Angra Mainyu fährt beständig fort, neue Werkzeuge seines Willens zu erschaffen, so dass die Aufmerksamkeit der Gläubigen jeden Augenblick darauf gerichtet sein muss, seiner Macht zu entrinnen oder sie zu vernichten [1]). Bei Jahve findet sich keine

---

Stammesverwandten in Zarathustras Glaubensgemeinde aufgenommen worden zu sein scheint; Yasna 46, 12; vgl. Mills S. B. E. XXXI, p. 141; Geiger, Ostir. Cultur, p. 194; vgl. ferner Darmesteter, I, p. 306.

[1]) Der Versuch, die beiden Gegensätze kosmologisch oder spekulativ zu

derartige physische Beschränkung, und sogar der Ursprung des Bösen und seine Macht in der Welt wird nicht auf ein von ihm unabhängiges Wesen zurückgeführt. Erst in späterer Zeit kam und zwar, wie wir sehen werden, wohl kaum ohne persischen Einfluss, der Glaube an eine besondere böse Macht neben Jahve auf, als man davor zurückzuscheuen begann, Gott auch fernerhin das zuzuschreiben, was ihm der ältere naivere Glaube ohne Bedenken beigelegt hatte, vielleicht sogar ohne überhaupt darüber zu reflektiren [1]).

Bisher haben wir indessen noch nicht Jahves tiefsten Wesenszug berührt. Er findet nicht darin seinen Ausdruck, dass er als der höchste oder einzige Gott, oder der Urheber alles Vorhandenen gepriesen wird, sondern darin, das er der *Heilige* ist, der nicht nur über alles Endliche und jeglichen Mangel sondern auch über Sünde und Unrecht Erhabene, der ethisch Vollkommene, der mit seiner unendlichen Macht nur heilige Zwecke verfolgt und gerade deshalb der Feind alles Bösen und Unrechten ist. Wie hoch Ahura Mazda auch als moralische Gottheit mit seiner Forderung „guter Gedanken, guter Worte und guter Werke" und als Schöpfer der moralischen Weltordnung, [2]) als Urheber alles Guten in der Welt und Sieger im Streite gegen Angra Mainyu stehen möge, es herrscht doch ganz offenbar zwischen ihm und Jahve ein qualitativer Unterschied. Dies geht vor allen Dingen daraus hervor, dass der Begriff des Guten und Bösen in dem Mazdayismus nicht in seiner Reinheit und Wahrheit erfasst, sondern noch mit dem

---

vereinigen, gehört wahrscheinlich einer viel späteren Stufe der mazdayasnischen Religionsentwicklung an. Vgl. indessen DARMESTETER III, Introd., p. LXIX f.

[1]) Da wir später hierauf zurückkommen, begnügen wir uns an dieser Stelle damit, auf H. SCHULTZ, Altt. Theologie⁴, p. 649—659 zu verweisen.

[2]) DARMESTETER will diesen Begriff (Asha) im Verhältnisse zur liturgischen Ordnung zu etwas Sekundärem machen; vgl. Ormazd et Ahriman, p. 17.

Natürlichen verwechselt wird, so dass das Gute vielfach als das von Natur Lebendige, Reine und Nützliche, und in Uebereinstimmung damit das Böse vielfach als das von Natur Abgestorbene, Unreine und Schädliche erscheint. Im Gegensatz zur Tendenz der indischen Religion, die auf einen unthätigen Quietismus hinausläuft, tritt der Mazdayismus freilich als Kulturreligion auf, denn er giebt den Menschen ein praktisches Lebensziel; zugleich ist er im gewissen Sinne ethisch: er legt Wert auf die Gesinnung und fordert Reinheit in Gedanken, Worten und Werken; er wendet sich an den Einzelnen: auf das Verhältnis desselben zu Ahura Mazda kommt es an, ob er den rechten Bekennern zugezählt werden kann; und schliesslich ruht die Moral des Mazdayismus auf religiösem Grunde: alle Pflichten ergeben sich aus dem Glauben an Ahura Mazda. [1]) Aber das Sittliche ist ebenso wie das Religiöse nicht recht von dem Natürlichen losgelöst: natürliche Unreinheit und sittliche Schuld fliessen zusammen, und natürliche Reinheit vermischt sich mit sittlicher Tugend. Freilich lautet das vornehmste Gebot, man solle die Wahrheit üben, und die Lüge ist das eigentliche Lebenselement der bösen Geister; aber daneben finden sich eine Menge äusserer Reinigungsvorschriften über Ceremonieen, die beweisen, dass die persische Moral ziemlich oberflächlich war. Mehrere schöne Beichtformulare legen zwar von dem Vorhandensein eines ziemlich tiefen Sündenbewusstseins Zeugnis ab, aber es giebt nichts, was dem Schuldgefühl entspräche, das in Israel im Sühnopfer zum Ausdruck gelangte. Das grosse Opfer, das allen Gottheiten dargebracht wird, und zu dem alle ausdrücklich eingeladen werden, scheint im Parsismus keine spezielle Wirkung, sondern nur den Zweck zu haben, die Dävas zu ver-

---

1) Celsus nennt die Perser deshalb mit Recht ἔνθεον ἔθνος; Origenes contra Çels. VI, 80.

treiben, den Glauben zu bekennen und der Welt einen allgemeinen Wohlstand zu sichern. [1]) Etwas dem grossen Versöhnungstage Entsprechendes findet sich im Parsismus nicht. Im Allgemeinen scheinen die Opfer, natürlich teilweise infolge des religiösen Dualismus, eher den Charakter antidämonischer Reinigungsvorgänge zu tragen, als wirkliche Sühnemittel zu sein. Schliesslich spielt das liturgische Wort, als Gebetsformel und Beschwörung, in dieser Religion eine ausserordentliche, mann kann sagen, eine magische Rolle. Ahura Mazda selbst besiegt ja Angra Mainyu durch die allerheiligste Gebetsformel. Die Bussübungen, die die Schuldigen ausser den Reinigungen vorzunehmen haben, scheinen darin bestanden zu haben, dass sie eine bestimmte Anzahl Schläge zu ertragen oder, nach einer anderen Deutung, auszuteilen hatten, um gewisse schädliche Tiere zu vertilgen. Es giebt fünf (nach dem Vendidad 15) Sünden, durch die man sich eines besonders hohen Grades von Unreinheit schuldig macht, oder, nach einer anderen Deutung, den Tod verdient, oder nach denen man schliesslich, einer dritten Deutung zufolge, aus der Gemeinde ausgestossen werden soll; sie liegen in folgenden Handlungen: einen fremden Glauben lehren, einem Schäferhunde oder einem Hofhunde schädliche Nahrung reichen, eine trächtige Hündin fortscheuchen und einer menstruirenden oder schwangeren Frau beischlafen [2]). Wie sehr die mazdayasnischen Begriffe über Rein und Unrein auch an die des Alten Testaments erinnern mögen, seinen Vorschriften liegt doch eine wesentlich andere Bedeutung jener Begriffe zu Grunde, weil die ethische Seite des Gottesbegriffes hier tiefer erfasst worden ist.

---

[1]) Vgl. Chantepie de la Saussaye, Religionsgesch.[1] II, p. 38.

[2]) Diese Sünden machten den Menschen zum *Peshotanu*. Die Bedeutung dieses Wortes ist, wie oben angedeutet wurde, noch immer unsicher; aber es scheint nach persischer Anschauungsweise auf alle Fälle einen hohen Grad von Sündhaftigkeit zu bezeichnen.

Es dürfte unnötig sein, diese Vergleichung weiter durchzuführen. Ahura Mazda hat viel und bestimmt bedeutend mehr Gemeinsames mit Jahve, als mit irgend einer anderen fremden Gottheit. Das genügte, um die Juden der mazdayasnischen Religion gegenüber eine andere Stellung einnehmen zu lassen, als z. B. gegenüber der assyrisch-babylonischen mit ihrem Polytheismus und ausgebildeten Zauberwesen. Aber es liegt andererseits auch auf der Hand, dass der thatsächlich vorhandene qualitative Unterschied zwischen Jahve und Ahura Mazda dazu geeignet sein musste, bei den Juden das Gefühl einer geistigen Ueberlegenheit über die Mazdaverehrer hervorzurufen. Das gerade darf vor allen Dingen nicht ausser Acht gelassen werden, wenn man die Frage zu beantworten versucht, ob die Juden religiöse Ideen von den Persern übernommen haben, die ihrer eigenen Religion bisher vollkommen fremd gewesen waren. In Anbetracht des zähen Festhaltens der Juden an ihrer Eigenart und ihres ängstlichen Vermeidens alles Heidnischen und Fremden kann man von vornherein getrost annehmen, dass der Einfluss, der sich möglicherweise geltend machte, nicht mit einer Einführung vollkommen neuer, für das Judentum völlig fremder und vorher durch kein Bedürfnis angeregter Ideen gleichbedeutend gewesen sein kann. Aber es gab doch reichlich genug so viel Gemeinsames in den beiden Religionsanschauungen, dass die Juden gleichwohl mancherlei von ihren Beherrschern lernen konnten. In dem Parsismus finden sich zu der Zeit, da die Juden mit ihm in Berührung kommen, mehrere Ideen, zu denen im Judentume nur Keime oder Anzätze vorhanden waren, bereits reich entwickelt vor; oder die Perser haben herkömmliche Sitten und Gebräuche, für die sich auch bei den Juden bereits ein gewisses Bedürfnis fühlbar macht. Unter diesen und ähnlichen Umständen konnten die Juden ohne ihre Selbständigkeit und innere Ueberlegenheit aufzugeben, recht wohl von ihren Nachbarn lernen.

Sie hatten ja bereits in der jahvistischen Darstellung von dem Ursprung, dem Urzustande und dem Sündenfall der Menschheit (Gen. 2, 4 ff.) mancherlei von der uralten mythologischen Anschauung in sich aufgenommen, die gemeinsames Eigentum auch gerade der iranischen Völker war.[1]) Die Geister, die Ahura Mazda umgeben, haben bereits eine gewisse Parallele in den himmlischen Heerschaaren, die Jahve begleiten. Die Begriffe des Reinen und Unreinen, die eine so grosse Rolle im Parsismus spielen und wahrscheinlich schon frühzeitig Anlass zu einer speciellen Gesetzgebung gaben, gewinnen für Israel seit den Tagen des Exils eine weit grössere Bedeutung als vorher und werden von Ezechiel sogar in die Zukunftsschilderung der Weissagungen aufgenommen. Der individualisirenden Richtung, die seit Jeremias, Ezechiel und der Einführung des Gesetzes in Jerusalem für das Judentum bezeichnend wird, und seiner Religion einen streng sittlichen Charakter giebt, tritt im Parsismus eine nach derselben Seite hingehende, schon ausgebildete Richtung entgegen. Dank dieser Individualisirung der Religion wird der israelitische Geist dazu angeleitet, einen festen Untergrund für seinen Glauben und seine Hoffnung auf dem Wege zu suchen, der über die Grenzen des Alten Testaments hinausführt und hinein in die Welt der reinen, allgemein menschlichen Religion. Die Ahnung, dass die Gemeinschaft mit dem Gotte, der aus plötzlicher und ungeahnter Todesgefahr erretten kann, auch die Erlösung von dem Tode in seiner allgemeinsten und unentrinnbarsten Gestalt mit sich führen wird, fängt an, das Schattendasein im Scheol zu verklären. Dieser Morgendämmerung begegnet nun die deutlich ausgesprochene Idee des Parsismus von einer allgemeinen, individuellen Auferstehung. Es ist unmöglich, dass die Juden in diesem Falle von jener

---

[1]) Vgl. Dillmann zu Gen. 2 und 3.

Lehre gänzlich unberührt geblieben wären. Das Geschlecht, das die Zerstörung Zions und des Tempels miterlebt hatte, konnte sich Jahve nicht mehr länger, wie es die naiven alten Zeiten gethan hatten, als einen herablassenden Vater vorstellen, der vertrauensvoll mit seinen Freunden verkehrt, sondern es musste ihn sich höher und von der schuldbelasteten Erde getrennter denken. Wenn das Band zwischen ihm und der Menschheit von Bestand sein soll, — und das ist ja die dauernde Vorbedingung des jüdischen Glaubens — dann muss sein Verkehr mit den Menschen durch seine dienstbaren Geister, die Engel, vermittelt werden, die somit ganz naturgemäss eine grössere Bedeutung erhalten als bisher. Ferner: nachdem die nationalen Unglücksfälle das Sünden- und Schuldbewusstsein Israels geschärft hatten, ist es nicht mehr so leichthin möglich, Jahve oder einen seiner Engel ohne weiteres für den Urheber des Unheils und des Bösen auf der Welt zu halten. Ein besonderes, böses Machtwesen, das neben ihm und in gewissem Sinne selbstständig dasteht, schien somit, ebenso wie die Entwicklung der Engellehre, ein praktisches Postulat geworden zu sein. Auch in dieser Hinsicht kam der Parsismus der jüdischen Anschauung entgegen. Religiöse Ideen haben ja freilich vor anderen die Eigenschaft, individuell zu sein und hervorzugehen aus dem eigenen Leben des einzelnen kämpfenden Geistes oder Volkes. Aber wie jeder Einzelne nicht allein dasteht, sondern seine Erfahrungen im Zusammenleben mit anderen gewinnt, so hat wohl auch das Leben jedes einzelnen Volkes mit dem anderer Völker seinen Zusammenhang; und von dieser Regel dürfte auch das jüdische Volk keine Ausnahme machen, wenn es auch vor allen anderen der Träger der göttlichen Offenbarung gewesen ist. Es liegt für ein ungetrübtes Auge klar zu Tage, welche Bedeutung z. B. der Hellenismus als Vorgänger des Christentums gehabt hat. Sollte da die Berührung mit einer anderen gleichfalls auf

höchster Stufe stehenden Religionsform der heidnischen Welt von gar keiner Bedeutung gewesen sein?

Hiermit haben wir sozusagen den Grundton der nachfolgenden Vergleichung zwischen der israelitisch-jüdischen und der persischen Religion angegeben. Wenn die letztere einen Einfluss ausgeübt hat, so muss er sich natürlich in der nach dem Exile klar hervortretenden Weiterentwicklung der betreffenden Ideen äussern. Es wird nunmehr unsere Aufgabe sein, jene Weiterentwicklung zu erörtern und zu untersuchen, ob und bis zu welchem Masse es möglich ist, sie in zufriedenstellender Weise ohne die Annahme eines parsistischen Einflusses zu erklären. Ehe wir uns indessen der Behandlung der theoretischen Ideen zuwenden, schicken wir zunächst einige Bemerkungen über ein paar gottesdienstliche Institutionen voraus, die in und nach dem Exile, und zwar, nach Ansicht einiger Forscher, nach persischem Muster aufgekommen sind.

2. Die Synagogeninstitution und das Purimfest.

Es ist klar ersichtlich, dass sich der persische Einfluss in den nachexilischen Schriften in mehrfacher Weise äussert, z.B. in dem Aufkommen mehrerer persischer Lehnwörter bei den Chronisten, im Buche Daniel u. s. w., und im jüdischen Geldverkehr, von der Zeitrechnung ganz zu schweigen, die während der persischen Herrschaft nach den persischen Königen geregelt wurde. Aber solche und ähnliche Erscheinungen sind doch nur einfach eine Folge des Umstandes, dass die Geschichte der Juden eine Zeit lang mit der des Perserreiches verknüpft gewesen war. Ebenso klar ersichtlich ist es ferner, dass für manche Ausdrucksweisen und Bilder bei nachexilischen Verfassern persische Sitten und Gebräuche vorbildlich gewesen sind. So hat vielleicht schon Deutero-Jesaja an die Vorliebe der persischen Herrscher für grossartige

Wegebauten gedacht, wenn er Jes. 40, 3 f einen Weg sehen will, der für Jahve durch die Wüste gebahnt worden ist, als er sich rüstet, sein befreites Volk heimzuführen (vgl. 57, 14; 62, 10).

Wenn das Buch Jona (3, 7) sich sogar die Tiere an der Trauer der Niniviten beteiligen lässt, so erinnert das gleichfalls an etwas, was Herodot (9, 24) von den Persern berichtet, dass sie nämlich beim Falle ihres Feldherrn den Pferden die Haare schoren [1]) (vgl. auch Jona 4, 11). Von Einfluss auf die religiöse und profane Bildersprache der Juden war ferner die berühmte persische Reiterei, die Cyrus auf Grundlage der berühmten Hülfsquellen Mediens und Armeniens geschaffen hatte, und die damit zusammenhängende persische Anschauung, das Reiten auf Rossen gehöre zu dem standesgemässen Auftreten der vornehmen und gebildeten Männer. [2]) Joseph hält, zum Grossvezier befördert, seinen Einzug in Egypten auf einem königlichen Staatswagen (1 Mos. 41, 43). Mardochai bedient sich bei einer ähnlichen, in Persien spielenden Gelegenheit des königlichen Rosses (Esth. 6, 8 ff; vgl. Neh. 2, 9, 12 ff). Wenn der Prediger die verkehrte Welt schildern will, so thut er es mit den Worten: „ich sah Knechte auf Rossen reiten und Fürsten wie Knechte zu Fusse gehen" (Predig. 10, 7), eine Ausdruckweise, die offenbar auf die nach Xenophon den Persern eigene Anschauung zurückzuführen ist, dass es sich für den Fürsten nicht zieme, zu Fusse zu gehen, sondern zu reiten. Die Wirkung dieses Einflusses macht sich sogar geltend bis hinein in die religiöse Bildersymbolik. Während nach der älteren Anschauung Pferde und Wagen als die geeignetsten Attribute der heiligen Wesen und Gottes selbst bei seiner Offenbarung erscheinen (2 Kön. 2, 11; 6, 17; vgl. v. 14; Hab. 3, 8; Ps. 68, 18; Jes. 66, 15) finden

---

[1]) Vgl. weiter Plutarch, Alex. 72; Verg. Ecl. V, 24 ff.

[2]) Xen. Kyrop. IV, 3.

wir in den Nachtgesichten Sacharjas neben mit Rossen bespannten Wagen auch Reiterscharen von Engeln als symbolische Gestalten, die unter dem Befehl des ebenfalls zu Rosse unter den Myrten haltenden Engels Jahves stehen (Sach. 1, 8 ff, vgl. 6, 2 ff.). Von da ab ist in apokalyptischen Weissagungen häufiger von solchen himmlischen Reitern mit farbigen Rossen die Rede (2 Makk. 3, 25; 5, 2; 10, 29; 11, 8; Apok. Joh. 6, 2 ff.; 19, 11, 14, 19, 21). Und vielleicht ist an diesen Stellen auch die Farbensymbolik der Rosse mit analogen Anschauungen zusammenzuhalten, die bei religiösen und überhaupt bei feierlichen Aufzügen der Perser zur Geltung kamen. [1])

Was hier über die Vorliebe der Juden für Pferde angeführt wurde, hat ein gewisses Gegenstück in ihrer in späterer Zeit hervortretenden Sympathie für Hunde. Die Abscheu der alten Israeliten gegen Hunde ist allgemein bekannt. Wenn es sich darum handelt, ein Symbol für das Unreine zu finden, so kommt überhaupt neben dem Hunde nur noch das Schwein in Betracht (Jes. 66, 3; Matth. 7, 6; 2 Petr. 2, 22 u. a. m.). Obwohl die Egypter Jagdhunde verwendeten und die Assyrer sogar mehrere verschiedene Rassen kannten, findet sich im Alten Testament doch kein einziges sicheres Anzeichen dafür, dass sich auch die Israelieten dieser Tiere zu Jagdzwecken bedienten, denn *zarzir*, Proverb. 30, 31, das Luther mit Windhund übersetzt, ist von unsicherer Bedeutung. Die Israeliten verwendeten freilich Hirtenhunde (Jes. 56, 10; Hiob 30, 1); aber sie waren wohl auch nicht kunstgerechter dressirt, als die, welche man im heutigen Palästina sehen kann, und man hielt sie wohl blos zum Wachdienst gegen Diebe und Raubtiere. Wenn also in diesem Falle die Rücksicht auf den eigenen

---

[1]) Vgl. KLEINERT bei RIEHM, Handwörterbuch [2], p. 1187; ferner den Artikel Pferd ibid., p. 1200.

Vorteil auch die Antipathie zu überwinden vermochte, die sonst gang und gäbe war, so kann es andererseits nicht überraschen, wenn wir in älterer Zeit bei den Israeliten niemals auf Luxushunde stossen, wie z. B. bei den Egyptern und Griechen. Für die Anhänger der mazdayasnischen Religion war der Hund dagegen ein heiliges Tier (was Plutarch der Aufzeichnung für wert hielt), denn er galt für einen Hauptfeind der Dämonen. Dass er dementsprechend vom Parsismus behandelt wurde, versteht sich von selbst. Und wahrscheinlich offenbart sich in dem späteren Vorkommen von Haushunden bei den Juden eine Einwirkung von persischer Seite her. Ein solches Hündchen begleitet Tobias auf seiner Reise nach Ekbatana (Tob. 5, 16; 11, 4) [1]), und zu Jesu Zeit müssen sie nach der Antwort, die das kananäische Weib Jesus giebt, ganz gewöhnlich gewesen sein (Matth, 15, 27; Mark. 7, 28). Aber alle diese und ähnliche Erscheinungen, die als Beweis dafür angeführt werden können, dass sich persische Anschauungen und Gebräuche in den Gewohnheiten und der Bildersprache der Juden bemerkbar gemacht hätten, beweisen schliesslich doch kaum mehr, als dass das Vasallenvolk für die allgemeinen Bildungselemente der Zeit nicht unzugänglich war.

Freilich würde sich die Sache etwas anders stellen, wenn nachzuweisen wäre, dass eine im Dienst der Religion stehende Institution, wie die Synagoge oder das Purimfest, nach persischem Muster zu Stande gekommen wäre. Wie wir indessen sofort sehen werden, erstreckte sich der Einfluss wenigstens bei der Synagoge, wenn überhaupt von ihm die Rede sein kann, nur auf die äussere Einrichtung, während die innere Absicht und der Endzweck wahrscheinlich echt jüdischen Ursprungs

---

[1]) „Die Erwähnung des Hunds des Tobias fehlt beim Chald. u. Hebr. sowie in d. Itala; auch d. Vulg. (die aber die Notiz: *canis secutus est eum* später 6, 1 nachbringt)", *Zöckler* zur Stelle.

sind. Und das Purim erhielt, auch wenn es wirklich nach dem Muster irgend eines persischen Festes entstanden sein sollte, im Judentum doch einen anderen Charakter und schliesslich auch ein anderes Feierungsmotiv.

Was nun zunächst die Synagoge betrifft, so hat C. P. Tiele [1]) freilich die Vermutung ausgesprochen, bei ihrer Einführung habe Esra der persische Gottesdienst zum Vorbilde gedient, der im Gegensatz zum israelitischen nicht an einen bestimmten Platz gebunden war, sondern an mehreren Orten abgehalten werden konnte. Gewiss habe Esra die alte vom Deuteronomium eifrig verfochtene Idee von Jerusalem als der einzigen richtigen Opferstelle nicht fallen lassen, aber er folgte, nach Tiele, dem innerhalb des Parsismus herrschenden Brauch, den Mazdaverehrern zu gewissen Zeiten die heiligen Schriften vorzulesen und die alten Gebete mit ihnen zu beten und die alten Hymnen zu singen; hieraus hätte sich die Synagogeninstitution entwickelt Nähme man auch an, dass diese Hypothese richtig wäre, so wäre damit doch noch kein Beweis für den religiösen Einfluss des Parsismus auf das Judentum erbracht. Denn in der Synagoge liest und betet man nicht persische Schriften und Gebete, sondern jüdische; der Zweck der ganzen Institution geht ja darauf hinaus, eine *jüdische* Gemeinde zu unterweisen und zu erziehen. Der Einfluss kann sich deshalb nur auf das Zustandekommen der äusseren Einrichtung erstreckt haben. Dieser Umstand würde nun freilich erkennen lassen, dass die Juden anderen religiösen Organisationen gegenüber ein offenes Auge hatten und von ihnen lernen zu können glaubten; und insofern läge die Sache hier etwas anders als bei der soeben erwähnten Aufnahme der allgemeinen Bildungselemente der Zeit.

Hat es nun aber wirklich so viel Wahrscheinlichkeit für

---

[1]) Godsdienst van Zarathustra, 1864, p. 283.

sich, dass die Synagoge die Nachahmung eines persischen Vorbildes ist? Bekanntlich giebt es keinerlei völlig entscheidende und direkte Beweise dafür, dass diese Institution bis in Esras Zeiten zurückreicht. Den ältesten Beweis für ihr Vorhandensein pflegt man im Ps. 74 zu sehen, der der Zeit der Makkabäer zugeschrieben wird [1]), und dessen מועדי־אל in v. 8 man gewöhnlich als auf die Synagoge bezüglich deutet [2]). Aber man kann jene Institution doch auf gute Wahrscheinlichkeitsgründe hin mit der Reform des Esra in Verbindung bringen, bei deren Durchführung er nicht nur selbst vorlas, sondern auch die Leviten veranlasste, das Gesetzbuch vor dem Volke zu verlesen, d.h. das Volk im Gesetze zu unterrichten (Neh. 8, 7 f.). Was Esra hier durchführte, war jedoch eigentlich nur eine Verpflanzung dessen, was sich an den Wassern von Babel entwickelt hatte; und deshalb darf man wohl annehmen, die „Lehrer Jojarib und Elnathan", die Esra zusammen mit anderen eigens zur Durchführung seiner Zwecke mit sich genommen zu haben scheint (vgl. Esra 8, 16 ff.), seien für die Unterweisung des Volkes bereits in Babel in derselben Weise thätig gewesen, wie später Esra in Jerusalem, d. h. mit Hülfe von Vorlesungen des Gesetzes. Mit anderen Worten, die Synagogeninstitution scheint in der That auf fremden Boden entstanden zu sein. Muss sie deswegen aber notwendig als Nachahmung eines persischen Vorbildes gelten? Wohl keineswegs. Eine derartige Einrichtung scheint ja aufs engste den religiösen Bedürfnissen der Exulanten in Babel angepasst gewesen zu sein, die sich hier fern von Jerusalem und dem Tempel anfänglich vielleicht jeden Sabbath

---

[1]) Vgl. BAETHGEN, Die Psalmen, [1] 1892, z. a. S.

[2]) Vgl. u. A. BAETHGEN, z. a. S. und SCHÜRER, Gesch. II, p. 357 und den Artikel Synagoge bei RIEHM, Handwörterbuch [2], p. 1615 f, wo Psalm 78, 8 wohl ein Druckfehler für 74, 8 ist.

und später wohl auch öfter versammelten, um Abschnitte ihres Gesetzes und der Propheten zu lesen, so weit sich diese Schriften bereits gesammelt vorfanden [1]). Wollten die leitenden Persönlichkeiten darauf hinwirken, die Juden inmitten des sie umgebenden Heidentums, dessen Versuchungen gewiss nicht gering anzuschlagen waren, im rechten Glauben zu bewahren und zu erhalten, so scheint eine derartige Einrichtung gleichzeitig das kräftigste Mittel gewesen zu sein, um die jüdische Religion in das Volk hineinzutragen und in ihm lebendig zu erhalten. Die Synagogeninstitution hat auch von ihren ersten Anfängen an ihr besonderes Charakteristikum, das sie von den gottesdienstlichen Uebungen des heidnischen Kultus unterscheidet. Während es bei diesem nämlich auf ein Opfer oder ein Gebet hinauskommt, während sie also ein religiöses Thun bezwecken, handelt es sich bei der jüdischen Organisation ausserdem, und wohl in erster Linie, um religiöse, Belehrung und Volkserziehung. Wir wissen nichts Bestimmtes darüber, dass sich im Parsismus irgend etwas Entsprechendes vorgefunden habe, das Esra und denen, die ihm zur Seite standen, als Vorbild hätte dienen können. Wir wissen ja überhaupt nicht, wie weit der Kult der persischen Religion damals entwickelt war, nicht einmal, bis zu welchem Grade die damals vielleicht vorhandene Systematisirung der Kult- und Reinigungsvorschriften für andere als Priester und Magier

---

[1]) Die Entstehung der Synagogeninstitution während des Exils in der Diaspora nimmt u. A. an KUENEN, Godsdiensf, II, p. 231, vgl. 252; siehe ferner H. SCHULTZ, Altt. Theol. [4], p. 391; WELLHAUSEN, Israel. u. Jüd. Gesch. p. 107, 153, der hervorhebt, dass die Synagoge aus den regelmässig jeden Sabbathstag ohne Opfer stattfindenden heiligen Versammlungen hervorgegangen sei. Diese Versammlungen mussten sich naturgemäss als ein zweckmässiges und einfaches Mittel erweisen, das Gefühl der Zusammengehörigkeit in nationaler und religiöser Beziehung zu stärken, oder mit einem Worte, im Volksleben der Exilirten den Zusammenhang mit ihrer früheren Geschichte aufrecht zu erhalten.

bindend gewesen war, und ob schliesslich nicht noch ausserdem eine Menge anderer, mehr naturalistischer Riten florirten und vom Volke beobachtet wurden. Denn besassen die Priester auch gewiss einen bedeutenden Einfluss, so dürfte ihre Herrschaft doch keine unbedingte gewesen sein.

Tieles Hypothese von einem persischen Gegenstück zur Synagogeninstitution und von der Entstehung der letzteren nach dem Muster der ersteren ist also unsicher. Sie ist, wie wir gesehen haben, auch unnötig, denn die Synagogeninstitution kann sehr gut als ein Ausweg entstanden sein, um die religiösen Bedürfnisse unter den Exulanten zu befriedigen. Wenn jene Hypothese aber auch richtig wäre, so bewiese sie doch noch keinen Einfluss auf die Religion, sondern nur auf die Organisation der Gemeinde. Wenn die Perser wirklich zu jener Zeit etwas besassen, das Esra als Vorbild hätte dienen können, so ist natürlich zuzugeben, dass seine Einrichtung hierdurch auch beschleunigt werden konnte.

Ungefähr analog mit dem Einfluss, der sich nach Tieles Hypothese hinsichtlich der äusseren Gemeindeorganisation geltend gemacht haben soll, kann man sich aus ebensoguten Gründen einen persischen Einfluss auf das Zustandekommen des heiligen Kanons der Juden denken. Da wir im Gegensatz zu Darmesteter vorauszusetzen haben, dass die mazdayasnische Religion bereits unter den Achämeniden eine heilige Litteratur besessen habe, so war sie damit eben schon früher als die jüdische eine „Buchreligion" [1]; vom Deuteromonium abgesehen

---

[1]) Wir verweisen auf das 1te Kap. dieser Arbeit und fügen den dortigen Ausführungen hinzu, dass die achämenidischen Keilinschriften eine heilige Urkunde vorauszusetzen scheinen. Oppert hat in den Worten des grossen Darius (Behistuninschrift IV, 64) „nach dem Gesetze habe ich geherrscht" (upariy abashtâm uparyâya) die ursprüngliche Bezeichnung des Avesta (abashtâ) zu finden geglaubt. Da das Wort in der assyrischen Version derselben Inschrift aber ganz allgemein übersetzt wird: „in Ge-

erhalten die Juden einen wirklichen Kanon erst in Jerusalem mit Esra und der auf ihn folgenden Zeit, wo die Propheten und Hagiographen gesammelt und der Thora hinzugefügt werden, um mit ihr zusammen als heilige Schriften betrachtet zu werden [1]). Aber bereits im Exile beginnt mit dem erwachenden Interesse an dem Studium des Gesetzes und der Schriften der Propheten, die ja durch die schweren Heimsuchungen Israels eine so grossartige Bestätigung und damit zugleich erhöhten Wert erhalten hatten, eine Sammel- und Systematisirungsarbeit, die ganz gut dadurch beschleunigt worden sein mag, dass die Juden in ihrer unmittelbaren Nähe eine mehr oder minder entwickelte heilige Litteratur vor Augen hatten [2]).

---

setzen", *ina dênâtu*, (habe ich geherrscht) — vgl. Die Achämenideninschriften (nach dem babylonischen Texte) von C. Bezold, 1882, p. 21, — und da auch die medische Version das Wort wie ein nomen commune behandelt, so scheint hier nicht unbedingt ein Hinweis auf eine Urkunde vorliegen zu müssen, vgl. Darmesteter III, Introd p, XCI. Aber wenn man Darius' Worte an dieser Stelle auch als Gesetz im allgemeinen Sinne auffassen kann, so setzt unserer Meinung nach sein Schlusswort in der grossen Inschrift von Naqsh-i-Rustan hingegen eine religiöse Urkunde voraus, die für alle Mazdaverehrer bindend war. Es heisst dort: „O Mensch! der Befehl Ahuramazdas sei Dir nicht widerwärtig, verlass nicht den richtigen Weg, sündige nicht (?)", Spiegel, Die altpers. Keilinschriften, 1881, p. 57. Der verstümmelte assyrische Text lautet in gleicher Weise: „O Mensch! Was Ormuzd befiehlt, lehne dich nicht dagegen auf . . ." Vgl. auch das Schlusswort in den medischen Version der Behistuninschrift des Darius, das sich allein in dieser Version erhalten hat, Records of the Past, Vol. VII, p. 108: "I have made also elsewhere a book in Aryan language, that formerly did not exist. And I have made the text of the Divine Law (*Avesta*), and a commentary of the Divine Law, and the prayer, and the translation. And it was written, and I sealed it. And then the ancient book was restored by me in all nations, and the nations followed it." Vgl. Darmesteter dagegen, S. B. E. IV, Introd. p. LII.

[1]) Vgl. hierüber u. A. meine Arbeit: Uppkomsten af Gamla Testamentets Kanon, in Upsala Universitets Årsskrift 1894.

[2]) Der Ansicht ist auch Kuenen, Godsdienst, II, p. 64.

Die Synagogeninstitution beweist, dass die Juden nach dem Exile auf keinen Fall vor Neuerungen zurückschreckten. Das gleiche tritt noch deutlicher bei dem Purimfeste hervor. Der erste sichere Beweis für die Existenz dieses Festes findet sich im 2. Makk. 15, 36, wo der Nikanortag, der 13. Adar, als πρὸ μιᾶς ἡμέρας τῆς Μαρδοχαικῆς ἡμέρας bezeichnet wird und sich dieses Μαρδοχαικὴ ἡμέρα ganz zweifellos auf das Purimfest bezieht. Aber hieraus ergiebt sich nur, dass man das Purim zur Zeit des Verfassers vom 2. Makk. feierte, d. h also etwa zu Beginn unserer Zeitrechnung. Es ist aber zweifellos älteren Datums, denn es existirte offenbar schon zu jener Zeit, als der Verfasser des Buches Esther schrieb, und gab ihm bereits Anlass dazu, seinen Ursprung zu erklären. Aus seinem Werke ist jedoch auch zugleich ersichtlich, dass das Purim damals unter den Juden noch nicht allgemein gefeiert wurde, denn ihm liegt gerade an einer Anempfehlung des Festes. Wäre die Glaubwürdigkeit des Buches Esther als historische Schrift nun über allen Zweifel erhaben, so hätte jenes Fest seinen hinlänglichen Erklärungsgrund in der Errettung der jüdischen Exulantengemeinde aus einer drohenden Gefahr unter der Achämenidenherrschaft. Aber die Geschichtlichkeit des Buches ist aus guten Gründen angezweifelt worden; und wenn man auch ungeschadet seiner allgemeinen Unglaubwürdigkeit nur an einem derartigen Erlebnis, wie es das Buch darstellt, als an dem berechtigten Kern des ganzen festhalten wollte [1]), so blieben in der hier gebotenen Erklärung für den Ursprung des Festes doch noch mancherlei Schwierigkeiten bestehen, die nicht von der Hand zu weisen wären. Freilich ist auch andererseits zuzugeben, dass man bisher noch keine andere, vollkommen befriedigende Erklärung gefunden hat.

---

[1]) Wie es z. B. noch S Öttli thut: Das Buch Esther in „Die Geschichtlichen Hagiographen", *Strack und Zöcklers* Kurzgefasster Kommentar zum Alt. Test. VIII, p. 233.

Der Verfasser des Buches Esther gehört offenbar einer Zeit an, die weit entfernt liegt von der Periode, in welcher die von ihm geschilderte Geschichte spielt. Die Art, wie er Xerxes schildert, um den es sich bei ihm allein handeln kann, wie er seine Grösse und Pracht darstellt, beweist, dass er hier in eine ziemlich entlegene Vergangenheit zurückblickt. Frühestens ist seine Autorschaft zu Beginn der griechischen Zeit anzusetzen [1]), vermutlich und wahrscheinlicher aber noch später [2]). Die Erklärung, die der Verfasser von dem Feste giebt, läuft nun, um es kurz zu sagen, darauf hinaus, dass das Purim oder, wie es heisst, die Purimtage ihren Namen daher erhalten hätten, dass Haman das Los warf, um den Tag der Niedermetzelung der Juden zu bestimmen (vgl. 3, 7 und 9, 26). Hierbei fällt aber sofort auf, dass dieses Ereignis (3, 7) in der ganzen Geschichte eine viel zu untergeordnete Rolle spielt, als dass man es ernsthaft für die Ursache des Festnamens halten könnte. Noch unbehaglicher wird die Sache dadurch, dass sich, so viel wir wissen, kein persisches Wort *pur* [3]), in der Bedeutung „Los" vorfindet, die in 3, 7 vorausgesetzt wird. Indessen scheint die vom Verfasser gegebene Erklärung des Wortes aus dem Persischen, auch wenn sie falsch ist, wenigstens auf persischen Ursprung hinzuweisen. Deshalb ist es leicht erklärlich, dass man die Entstehungsursache des Purim in einem persischen Feste gesucht hat, und dass sie vor Allem mehrere Forscher nach de Lagardes [4]) Vorgange in dem per-

---

[1]) Das geschieht z. B. von Driver, Orelli, Öttli u. A.

[2]) Kuenen und nach ihm Cornill u. A. denken an die Zeit nach dem Abschluss des Makkabäischen Freiheitskrieges, 135 v. Chr.

[3]) Das persische Wort *parc* bedeutet Teil (μέρος), und der Begriff des Loses wird im Persischen, wie de Lagarde nachgewiesen hat, durch ganz andere Wörter ausgedrückt; vgl. seine in der nächsten Note angeführte Arbeit.

[4]) Paul de Lagarde, Purim, Ein Beitrag zur Gesch. der Religion, 1887. Vgl. dagegen u. A. Scholtz, Theol. Quartalschr. 1890, II, p. 216 ff, der

sischen Neujahrs-bezw. Allerseelenfest finden zu können glaubten und den Namen Purim aus dem persischen *fawardigan* erklärten. Aber auch diese Hypothese stösst auf manche Bedenken und Lagarde selbst hat an seiner Erklärung nicht ganz unbedingt festgehalten. Infolgedessen ist von anderer Seite [1]) geltend gemacht worden, *pur* wäre mit dem assyrischen *puchru*, „Versammlung und speciell eine Versammlung, bei der gegessen und getrunken wird" (vgl. syr. *puchra*), zusammenzuhalten. Im Zusammenhang hiermit will es Zimmern als glaubhaft hinstellen, dass der Prototyp des Purimfestes in dem babylonischen Neujahrsfest zu suchen wäre, wo sich die Götter versammelten und die Geschicke, die „Lose" (vgl. Esth. 3, 7), für das folgende Jahr bestimmten Aber auch Zimmern räumt ein, dass sich neben dem babylonischen Einflusse auch ein persischer geltend gemacht haben könnte [2]).

Unter diesen Umständen muss man es wenigstens für historisch möglich halten, dass die Juden in Persien oder Babylonien ein Fest nachbildeten, das, vielleicht babylonischen Ursprungs, ihnen zunächst durch die Perser vermittelt wurde. Diese Annahme ist historisch berechtigt, obwohl der Verfasser des Buches Esther das Aufkommen jenes Festes anders zu motiviren versucht. Da er seine Arbeit in der alten hebräischen Sprache zu einer Zeit schrieb, wo man sie in Palästina wohl kaum noch als Umgangssprache gebrauchte, wo sie aber trotz-

---

indessen auch die gewöhnliche Deutung des Namens durch „Lose" ablehnt. Nach Scholtz wäre dasselbe = „Wachen", d. i. Wachen und Beten des Gerechten, und das Purimfest = „die Feier des endlichen Sieges des messianischen Israel über den wieder zur Macht gekommenen letzten Feind!"

[1]) H. Zimmern, Z. A. W. XI, p. 157 ff.; Gunkel, Schöpfung u. Chaos 1895, p. 310, hält Zimmerns Identifizirung für gescheitert

[2]) Auch P. Jensen, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes VI (1894), p. 47 ff, 209 ff. hat Beziehungen des Buches Esther zu babylonischen Religionsvorstellungen nachzuweisen gesucht.

dem wohl noch vom gewöhnlichen Volke verstanden wurde, so dürfte er selbst und dürften diejenigen, die sich mit ihm für die Einführung des Purimfestes unter den Juden interessirten, dem Schauplatze des ursprünglichen Festes nahe gestanden haben; mit anderen Worten, er und seine Genossen gehörten wohl zu den Diasporajuden in Persien, über deren Verhältnisse er eine gewisse Kenntnis verrät; und hieraus wäre dann zu folgern, dass das Fest zuerst dort entstanden wäre, und dass der Verfasser des Buches Esther in seinem Werke die Absicht verfolgt habe, das Fest zu einem allgemeinjüdischen zu machen, und wohl in erster Linie zu einem für die Juden in Palästina annehmbaren.

Wäre der Ursprung des Purimfestes nun auf diese Weise zu erklären, so hätten wir hier allerdings einen etwas anders beschaffenen Beweis für den persischen Einfluss vor uns, als nach unseren obigen Ausführungen bei der Synagogeninstitution und dem Sammeln und Aufzeichnen des Gesetzes und anderer heiliger Schriften. Während diese Bestrebungen nämlich sämtlich einem bestimmten Bedürfnis bei den Juden entsprachen, und deshalb recht gut ausschliesslich aus ursprünglich jüdischen Motiven hervorgegangen sein könnten, würden wir es hier mit einem Fest zu thun haben, für das sich keinerlei entsprechendes religiöses Bedürfnis nachweisen liesse, sondern das vielmehr durchaus als eine Neuerung zu betrachten und nur in dem Sinne als zeitgemäss aufzufassen wäre, als die Juden das Bedürfnis gehabt haben könnten, sich für ihre früher in der Heimat gefeierten Freudenfeste in möglichst realer Weise Ersatz zu verschaffen. Und doch können wir auch hier keinen Beweis eines eigentlich religiösen Einflusses erblicken. Das ist natürlich von dem Momente an klar ersichtlich, wo der Inhalt des Buches Esther diesem Feste seinen Stempel aufgedrückt hat, denn von diesem Augenblicke an erhält es den Charakter einer Gedächtnisfeier an den Triumph

und Sieg der Juden über den gescheiterten Versuch, sie zu vernichten, und gleichzeitig den Charakter einer unverhohlenen Schadenfreude darüber, dass das Unheil nicht sie selbst, sondern den Urheber des gegen sie gerichteten Anschlages getroffen hatte. Aber das ist ja nach den betreffenden Annahmen das Feierungsmotiv des umgestalteten Purimfestes. Der eigentliche Grund, weswegen es zuerst gefeiert wurde, wären ja eben heidnische, besonders persische Einflüsse gewesen. Wie dem nun auch gewesen sein mag, und was für ein Fest die Juden hier auch angenommen haben mögen, es scheint, nach dem Buche Esther zu urteilen, beim Volke auf alle Fälle keinen religiösen Eindruck hinterlassen zu haben. Ebenso profan, wie das ganze Buch Esther ist, ebenso baar jedes religiösen Zweckes scheint der Inhalt des ursprünglichen Festes gewesen zu sein. Es bestand vielmehr in festlichen Gelagen und Lustbarkeiten, sowie darin, dass man einander Festmahlsportionen zusandte und den Armen Geschenke gab (vgl. Esther 9, 17, 18, 19, 22). In dem zweiten Purimbriefe ist freilich auch von einem Fasten die Rede, aber ohne dass Ursache und Zweck desselben näher auseinandergesetzt werden [1]). Denselben profanen Charakter behielt das Fest auch, nachdem man ihm, wie aus einer Notiz des jerusalemischen Talmuds (Megilla 70, 4) hervorzugehen scheint, nach einigem Widerstande eine gottesdienst-

---

[1]) F. Schwally, Leben nach dem Tode, p. 43, sieht in dem Fasten, das seiner Meinung nach wohl in deutlicher Beziehung zum ursprünglichen Feste stand, einen Beweis dafür, dass dieses selbst von Anfang an eine gottesdienstliche Feier für die Toten war. Dann wären auch die Purimschmausereien mit Mahlzeiten, die zum Kulte der Toten gehören, zusammenzustellen, und die Geschenke, die man einander am Purim zuschickte, wären als Ueberbleibsel der Totenopfer anzusehen. In den Monat Adar fallen eine Reihe von Gedenktagen, d. h. von Todestagen. Im Adar wurden auch die Gräber getüncht. Das Purim wäre also ein verkapptes Totenfest mit gemeinisraelitischen Elementen, aber mit babylonischen und persischen Zuthaten.

liche Ausgestaltung gegeben hatte; der betreffende Widerstand dabei hatte sich wohl auch wahrscheinlich gegen die Annahme des Buches Esther gerichtet. Obgleich das Fest demnach eine Art gottesdienstlichen Charakter erhielt, hatte es doch auch in Zukunft, wie sein Fürsprecher, das Buch Esther, nur ein nationales Interesse und keinen religiösen Charakter. Diesen Umstand scheinen die Juden in Alexandria selbst mit einem gewissen Bedauern erkannt zu haben, wenn sie, um dem eigentümlichen Purim gewissermassen eine grössere Gleichartigkeit mit den übrigen jüdischen Festen zu geben, in dem Estherbuche durch allerlei Zuthaten Raum für etwas Frömmigkeit und wirkliche Religion zu schaffen versuchten [1]).

Wenn wir somit auch für den Fall, dass das Purimfest ursprünglich als ein persiches Fest zu betrachten wäre, hierin keinen Beweis eines eigentlich religiösen Einflusses erblicken können, so giebt es doch andererseits einen mit der Entstehung des Buches Esther in Verbindung stehenden Umstand, der in diesem Zusammenhange hervorgehoben zu werden verdient. M. J. de Goeje hat die Vermutung ausgesprochen — und bei Kuenen und Cornill damit Anklang gefunden, — die Aehnlichkeit der Esther mit der Prinzessin Sjahrazad, der Heldin von „Tausend und eine Nacht", sei eine so grosse, dass sie zu der Annahme zu nötigen scheine, der Verfasser des Buches Esther habe sich, freilich mit einer gewissen Freiheit, jener populären, persischen Legende bedient, die der Einkleidung von „Tausend und eine Nacht" zu Grunde liegt. In diesem Zusammenhange mag auch an Jensens Nachweis erinnert werden, wonach die meisten Hauptpersonen

[1]) Bekanntlich hat sich das Estherbuch in der letzten vorchristlichen Zeit der grössten Beliebtheit erfreuen können. Dafür zeugt auch die Thatsache, dass man zu Esther drei Targumim und zwei sehr abweichende griechische Recensionen hat.

im Buche Esther ursprünglich eine mythologische Bedeutung und mehrere von ihnen, wie Mardochai und Esther, ihre Heimat in Babylonien haben. Eines braucht das andere nicht auszuschliessen; babylonische und persische Bildungselemente können hier zusammengewirkt haben [1]). Aber auf alle Fälle beweist es, dass die Juden mit ihren heidnischen Nachbarn in recht intimem Kontakt blieben und sogar ihre populären Märchen und Legenden kannten. Und hieran wenigstens zu erinnern, lohnt sich auch für eine Untersuchung wie die vorliegende. Dass sie unter solchen Umständen von der mazdayasnischen Religion nicht völlig unberührt geblieben sein können, versteht sich von selbst.

Wellhausen [2]) hat vermutet, dass auch das Chanukkahfest möglicherweise auf iranischem Einfluss beruhen könne Es wurde am 25. Kislew (Dezember) gefeiert, der nach Wellhausens Ansicht ursprünglich das Fest der Wintersonnenwende war, das mit Lichtern und grünen Zweigen begangen wurde (2. Makk. 10, 5—7; Joseph. Antiqu. XII, 7, 7.). In Rom, wo der Kaiser in orientalischer Weise mit Mithra identifizirt wurde, richtete man einen Kult des *Sol invictus* ein, des über Winter und Dunkel siegenden Sonnengottes, dessen Fest nach persischem Vorgang auf den 25. Dezember, als den kürzesten Tag des Jahres, verlegt wurde. An diesem Tage sollen auch die Phönikier das Erwachen des Melkart gefeiert haben. Aber die Vermutung Wellhausens von einem Zusammenhange zwischen dem Chanukkahfest und einem heidnischen Brauche, das Wiederaufleben des Sonnenlichtes durch Anstecken von Lichtern und Fackeln zu feiern, ist, so viel wir sehen können, nicht sicher begründet.

Nach diesen Bemerkungen über einen etwaigen persischen

---

[1]) Vgl. GUNKEL, Schöpfung und Chaos, p. 311 ff.

[2]) Israel. u. Jüd. Gesch., p. 257, 210.

Einfluss auf die Entstehung der jüdischen Synagoge und des Purimfestes wollen wir nunmehr festzustellen versuchen, ob sich ein derartiger Einfluss in den eschatologischen, angelologischen und dämonologischen Ideen des nachexilischen Judentums nachweisen lässt. Wir werden hierbei die Methode befolgen, zunächst in Kürze auseinanderzusetzen, was im Einzelfall in der mazdayasnischen Religion zur Zeit der Berührung der Juden mit den Persern als ausgebildete Lehranschauung anzusehen ist; dann werden wir die betreffenden israelitisch-jüdischen Anschauungen vor und nach jener Zeit charakterisiren, und hierauf zu entscheiden versuchen, ob sich der nachexilische Standpunkt als Ergebnis einer naturgemässen Entwicklung aus dem vorexilischen erklären lässt, oder ob man durgehends oder in Einzelfällen einen Einfluss des Parsismus anzunehmen hat. Dass wir hierbei in vielen, um nicht zu sagen in den meisten Fällen, nur bis zu mehr oder minder sicheren Wahrscheinlichkeitsergebnissen gelangen können, liegt in der Natur der Sache. Wir können bei den Juden nicht viele, vollkommen klar in die Augen springende Entlehnungen aus den Religionsideen des Parsismus zu finden erwarten. Um sich so ganz unmittelbar beeinflussen zu lassen, oder Einflüsse so ganz unumgemodelt in sich aufzunehmen, dazu war der jüdische Geist viel zu selbständig und von viel zu individuellem Gepräge. Aber gerade dieses eigentümliche Gepräge und diese Selbständigkeit des jüdischen Geistes müssen auf der anderen Seite auch besonders in Betracht gezogen werden, wenn es sich darum handelt, die Frage endgültig zu erörtern, ob nicht doch persische Religionsideen die jüdische Anschauung beeinflusst haben mögen, obwohl sich in derselben nicht viele direkte Entlehnungen aus dem Parsismus vorfinden. Wenn es sich an und für sich von selbst versteht, dass sich ein geistiger Einfluss geltend machen, und dass er zu gleicher Zeit selbständig verarbeitet werden

kann, so kann man auch von vornherein annehmen, dass das gerade bei einem so eigenartigen Volke wie das jüdische der Fall gewesen sein muss. Die Hauptfrage wird also in jedem Einzelfalle so lauten, ob sich der nachexilische jüdische Standpunkt als eine reine und klare Entwicklung aus dem vorexilischen erklären lässt, oder nicht. Geht es nicht an, so sind wir auf fremde Religionseinflüsse hingewiesen. Dass dabei auch andere Religionsformen als die mazdayasnische in Rechnung gezogen werden müssen, versteht sich von selbst. Wenn wir in der folgenden Untersuchung dennoch nur gelegentlich auf solche andere Religionsformen hinweisen, so beruht dies einerseits auf der Beschränkung, die die Natur unserer Arbeit mit sich bringt, und andererseits auf unserer lebhaften Ueberzeugung, dass das mazdayasnische System hier eine der ersten, um nicht zu sagen, die allererste Rolle gespielt hat.

3. Eschatologie.

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass sich selbst ein so kritisch veranlagter Forscher wie Darmesteter unter der Wucht der historischen Zeugnisse genötigt sieht, zuzugeben, dass die Begrenzung der Weltgeschichte auf einen Zeitraum von 12000 Jahren und die Einteilung derselben in vier gleiche Perioden, ferner die Auferstehung der Toten, die schliessliche Besiegung des Angra Mainyu und die Herstellung einer neuen Weltordnung mit Glück und Freude für die neugeborene Menschheit als wesentliche Bestandteile in der mazdayasnischen Religionsanschauung zur Zeit der Achämeniden enthalten waren [1]). Herrscht nun auch keine absolute Uebereinstimmung zwischen der von Theopompus angegebenen Periodeneinteilung und der Darstellung des Bundahish, so decken sich

---

[1]) Darmesteter, III, Introd. p. LXVI f.

Beider Angaben doch in den wesentlichsten Hauptpunkten [1]). Nachdem Ahura Mazda und Angra Mainyu einander in der gegenwärtigen Periode bekämpft haben, soll der Streit am Ende eines letzten, vierten Zeitraumes durch die vollständige Niederlage des Angra Mainyu entschieden werden. Ehe dieses siegreiche Niederkämpfen der Macht des bösen Geistes stattfindet, soll Angra Mainyu indessen, nach Plutarch, seine Macht auf Erden auf eine Höhe haben treiben dürfen, die alles Unheil, das er bisher über die Menschheit gebracht hat, noch übersteigt. Die gleiche Idee kehrt später im Bundahish und ande, ren Pahlavihlavischriften ausführlicher an den Stellen wieder- wo die Not auf Erden vor dem Auftreten des Soshyos geschildert wird. Bei Plutarch heisst es: [2])"*Επεισι δὲ χρόνος εἱμαρμένος, ἐν ᾧ τὸν 'Αρειμάνιον, λοιμὸν ἐπάγοντα καὶ λιμὸν, ὑπὸ τούτων ἀνάγκη φθαρῆναι παντάπασι καὶ ἀφανισθῆναι, τῆς δὲ γῆς ἐπιπέδου καὶ ὁμαλῆς γενομένης, ἕνα βίον καὶ μίαν πολιτείαν ἀνθρώπων μακαρίων καὶ ὁμογλώσσων ἁπάντων γενέσθαι. Θεόπομπος δέ φησι κατὰ τοὺς μάγους ἀνὰ μέρος τρισχίλια ἔτη τὸν μὲν κρατεῖν, τὸν δὲ κρατεῖσθαι τῶν θεῶν (= 'Ορομάζης* und *'Αρειμάνιος), ἄλλα δὲ τρισχίλια μάχεσθαι καὶ πολεμεῖν καὶ ἀναλύειν τὰ τοῦ ἑτέρου τὸν ἕτερον. Τέλος δ'ἀπολείπεσθαι τὸν ᾅδην (= 'Αρειμάνιον), καὶ τοὺς μὲν ἀνθρώπους εὐδαίμονας ἔσεσθαι, μήτε τροφῆς δεομένους, μήτε σκιὰν ποιοῦντας.* Hierzu kommt ein Bruchstück aus Diogenes von Laerte: *Θεόπομπος - ὃς καὶ ἀναβιώσεσθαι κατὰ τοὺς Μάγους φησὶ τοὺς ἀνθρώπους, καὶ ἔσεσθαι ἀθανάτους, κάὶ τά ὄντα ταῖς αὐτῶν ἐπικλήσεσι διαμενεῖν,* und ein weiteres aus Aeneas von Gaza: *Ὁ δὲ Ζωροάστρης προλέγει, ὡς ἔσται ποτὲ χρόνος, ἐν ᾧ πάντων νεκρῶν ἀνάστασις ἔσται· οἶδεν ὁ Θεόπομπος* [3]).

Eine Anspielung auf die Auferstehungsidee liegt auch wahrscheinlich in der Antwort vor, die Herodot etwa hundert Jahre vor Theopompus Prexaspes dem Kambyses gegenüber

---

[1]) Darmesteter, Ormazd et Ahriman, p. 305 ff.

[2]) De Iside et Osiride, 47.

[3]) C. Müller, Fragm. histor. graec. I., p. 289.

n den Mund legt, der ihm den Auftrag gegeben hatte, seinen Bruder Smerdes zu ermorden, und nun infolge des Auftretens des falschen Smerdes zu argwöhnen anfing, Prexaspes habe seinen Befehl nicht ausgeführt. Prexaspes beteuert in seiner Antwort nämlich, er habe den Befehl selbst vollzogen, und fügt dan hinzu: *εἰ μὲν νῦν οἱ τεθνεῶτες ἀνεστέασι προςδέκεό τοι καὶ Ἀστυάγεα τὸν Μῆδον ἐπαναστήσεσθαι* [1]). Wenn Prexaspes auch nicht selbst an die Auferstehung geglaubt zu haben braucht, so setzen seine Worte doch voraus, dass es Menschen gab, die daran glaubten.

Im Avesta ist, wie oben erwähnt wurde, nicht eben oft von der Auferstehung die Rede. Das kann aber sehr gut mit der fragmentarischen Beschaffenheit der Urkunde zusammenhängen, d. h. ein Zufall sein. Jedenfalls wäre es übereilt, daraus die Schlussfolgerung zu ziehen, dass „die eigentliche Auferstehungslehre den älteren Persern noch wenig geläufig gewesen zu sein scheint".[2]) Vielmehr liegt in dem ganzen mazdayasnischen Systeme mit seiner streng sittlichen Haltung und seiner Auffassung des Bösen als von einem freilich neben Ahura Mazda stehenden, ihm an Wissen und Macht aber untergeordneten Geiste herrührend, die Grundidee, dass das Endziel der Welt und der Weltgeschichte die Vernichtung des Todes und des Bösen überhaupt sein müsse, damit das Leben und mit ihm Ahura Mazda, der Schöpfer alles Lebens, sich allüberall geltend machen könne. Aus der Hoffnung auf diesen schliesslichen Sieg schöpft der Einzelne ja beständig neue Kraft, in seinem Leben das Böse zu bekämpfen, d. h. Angra Mainyus Herrschaft einzudämmen und die Macht des Lebens und des Guten zu erweitern [3]). Wenn wir somit im

---

[1]) Herod. III, 62.

[2]) Dillmann, Alttestamentl. Theolog., p. 403 f. Vgl. ferner Schwally, Leben nach dem Tode, p. 149 ff.

[3]) Vgl. Darmesteter, Ormazd et Ahriman, p. 293 ff.

Avesta auch gar keine Anspielungen auf die Auferstehung hätten, dann wäre es noch immer übereilt, *e silentio* zu folgern, dass der Glaube an sie den alten Persern völlig fremd gewesen sei. Aber wir haben bereits in den Gathas deutlich solche Anspielungen auf die Auferstehung und den Abschluss des Weltendramas und ausserdem auch in anderen Teilen des Avesta direkte darauf bezügliche Aussprüche, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lassen.

Jener Katastrophe geschieht nämlich in der Regel mit folgenden Worten Erwähnung: „an dem grossen Tage des Entscheidens" oder „bei der grossen Entscheidung", „au jour de la grande affaire" oder „à la grande affaire" [1]). Yasna 30, 2: „[Car] au jour de la grande affaire, nous recevrons le prix de l'enseignement que nous aurons suivi". Yasna 33, 5: „J'appelle Sraosha [2]) à mon secours à l'heure où viendra la grande affaire". Yasna 36, 2: „Que l'homme vienne donc, autant qu'il peut, réjouir le feu d'Ahura Mazda! Réjouir celui qui sait le mieux réjouir, prier celui qui sait le mieux prier, et puisse le Feu venir à son secours à l'heure de la grande épreuve!" („L'œuvre la plus grande qui soit, l'épreuve par laquelle à la résurrection les créatures deviennent pures, se fait au moyen du feu," Dinkard, IX, 35, 12). Yasna 48, 1: „A l'heure où Asha abattra la Druj, à l'heure où viendra ce que niait le mensonge, à l'heure où il n'y aura plus de mort pour les démons ni pour les hommes, alors, par tes bienfaits, grandira l'hymne en ton honneur, ô Ahura!" Yasna 43, 5, 6: „J'ai reconnu ta bienfaisance, ô Mazda Ahura,

---

1) „*La grande affaire, la plus grande des affaires, la plus grande de toutes les choses* sont des expressions employées pour désigner la résurrection, Yasna 36, 2; 58, 7; 33, 5," Darmesteter I, p. 220.

2) „Sraosha est un des dieux psychopompes et protège l'âme des justes à la mort."

quand je t'ai vu premier [des êtres] à la naissance du monde; et quand tu as fixé la récompense [qui] par ton génie [sera donnée] aux oeuvres et aux paroles, — le mal pour les méchants et bonne fortune pour les bons, — à la révolution finale du monde; cette révolution où tu viendras, bienfaisant Esprit Mazda, avec Khshathra et avec Vohu Manô par les oeuvres de qui le monde grandit en Bien, et avec ceux qu' enseigne le maître parfait, possédé de ton intelligence que rien ne trompe" [1]).

Jener Tag der grossen Entscheidungen steht im engsten Zusammenhang mit dem von den Mazdaverehrern erwarteten Soshyos, dem Messias des Parsismus, dessen Aufgabe es ist, die Toten zu erwecken, die Unsterblichkeit in die Welt zu bringen und den letzten entscheidenden Kampf mit Angra Mainyu zu bestehen [2]). In dem obenerwähnten altertümlichen Zamyad-Yasht, der in den ältern Handschriften mit grösserem Recht den Namen Kayan-Yasht trägt [3]), lesen wir eine bemerkenswerte apokalyptische Schilderung, die nach Darmesteters Uebersetzung folgendermassen lautet: [4]) „Nous sacrifions à la redoutable Gloire royale, créée par Mazda, etc. Qui accompagnera le victorieux Saoshyañt et ses autres amis; quand il fera un monde nouveau, soustrait à la vieillesse et à la mort, à la décomposition et à la pourriture, éternellement vivant, éternellement accroissant, souverain à sa volonté, alors que les morts se relèveront, que l'immortalité viendra aux vivants et que le monde se renouvellera à souhait; alors que les créatures seront soustraites à la mort, les créatures heureuses

---

1) Darmesteter, I. p. 220; 245; 261 f.; 315; 280.
2) Darmesteter, Ormazd et Ahriman, p. 227.
3) Geldner, G. I. Ph. II, 1. p. 7, 24.
4) Yasht 19, 89 ff. Darmesteter, II, p. 638 ff.

du Bien; la Druj tombera et sera détruite, elle aura beau aller et venir pour faire périr le juste, lui, et sa race et son monde. Le Bandit sera anéanti avec le Ratu du bandit.

„Quand du lac Kăsava [1]) se lèvera Astvat-ereta [2]), l'ami d'Ahura Mazda, le fils de Vîspa-taurvairi [3]), conçu d'un germe victorieux . . . Il contemplera avec l'oeil de l'Intelligence, il regardera toutes les créatures de la . . . [4]) à la mauvaise semence. Il regardera tout le monde des corps avec l'oeil de l'Abondance, et son regard donnera l'immortalité à tout le monde des corps. Et viendront ses amis, les amis du victorieux Saoshyañt, bons de pensée, bons de parole, bons d'action, bons de religion, et dont jamais la langue n'a proféré de mensonge. Devant eux plie Aêshma, à la lance meurtrière, qui n'a point de Gloire. Asha frappera la Druj mauvaise, germe du mal, faite de ténèbres.

„Akem Manô frappe, mais Vohu Manô le frappe à son tour: la Parole de mensonge frappe, la Parole de vérité la frappe à son tour; Haurvatât et Ameretât frapperont la faim et la soif; Haurvatât et Ameretât frapperont la faim mauvaise, la soif mauvaise. Añgra Mainyu, l'artisan du mal, plie et s'enfuit, frappé d'impuissance."

Dass der Glaube an die Auferstehung dem ältesten, durch die Gathas repräsentirten Stadium der mazdayasnischen Religion angehörte, ersieht man ferner aus einem jetzt nur noch in Bruchstücken erhaltenen Nask, der im Dinkard *Varshtmansar Nask* genannt wird, und derselben Klasse wie die Gathalit-

---

[1]) „Saoshyañt est conçu par la vierge Eredat-fedhri, se baignant dans le lac Kăsava".

[2]) „Nom de *résurrection* de Saoshyañt: Yt. XIII, 129".

[3]) „Cette qui dompte tout: nom d'*Eredat-fedhri* comme mère de Saoshyañt: Yt. XIII, 141".

[4]) „Il n'y a de certain que la fin du mot, — *shô*".

teratur angehört. [1]) Aus dem noch erhaltenen Bruchstücke (dem 4ten bei Westergaard) geht jedoch hervor, dass er nicht zu den eigentlichen Gathas gehörte, sondern eine Art Paraphrase derselben bildete: „c'est un Nask qui suppose nos Gâthas, qui les cite librement, les développe, les parafrase, mais en est indépendant. Or cette indépendence même est ce qui rend précieux le texte du Dinkard (d. h. seine Analyse dieses Nasks [2]), car il nous fournit un commentaire des Gathas [3])" -- In diesem avestischen Bruchstück heisst est nun: „Añgra Mainyu se cachera sous terre, sous terre se cacheront les démons [4]). Les morts se relèveront, la vie reviendra aux corps et ils garderont le souffle" [5]).

Ebenso sicher, wie die Gathas eine allgemeine Auferstehung der Toten voraussetzen, ebenso sicher setzen sie auch, wie bereits aus den obigen Ausführungen erhellt, ein allgemeines Gericht über Böse und Gute voraus, die dann von einander abgesondert werden sollen. Den Aufenthalt der guten Menschen nennen sie *„die gute Wohnung des Vohu Mano, des Mazda und des Asha"*; Yasna 30, 10: „Alors („à la resurrection" [P]) -- accourent à la belle demeure de Vohu Manô, de Mazda et d'Asha tous ceux qui mérité bon renom" [6]); Yasna 32, 15: „-- mais les tiens seront portés par les deux [anges] dans la demeure de Vohu Mano" [7]); oder „das Reich des Vohu Mano" (Yasna 33, 5) [8]); oder *„der Ort des Lieds" oder „Tanzes"*

---

[1]) Dinkard, VIII, 1, 9 S. B. E., XXXVII, p. 6 f.

[2]) Dinkard, IX, 45 f. S. B. E., XXXVII, p. 298 ff.

[3]) Darmesteter, I, Introd. p. CIV.

[4]) (Glose) „cest à dire que leur corps est brisé (Yasna 9, 15)".

[5]) Darmesteter, III, p. 5. Aus dem Berichte über den Inhalt dieses Nasks in Dinkard IX, 45 f. geht hervor, dass es sich in ihm unter anderem um die letzten Dinge handelte; siehe S. B. E. XXXVII, p. 300 ff.

[6]) Darmesteter, I, p. 223.

[7]) Darmesteter, I, p. 242.

[8]) Darmesteter, I, p. 245.

(Garôdemâna Yasna 34, 2; 51, 15; vgl. 45, 8) [1]); während von den Bösen gesagt wird, sie wohnen *„in der Wohnung"* oder *„in der Welt der Lüge"*; Yasna 46. 11: „Sourds et aveugles se sont unis au pouvoir pour détruir par leur mauvaises oeuvres le monde des mortels. Mais leur âme et leur conscience gémiront quand ils arriveront devant le Pont Cinvat pour habiter à tout jamais dans le monde de la Druj"; [2]) Yasna 51, 14: „leur doctrine à la fin leur donnera pour demeure la demeure de la Druj"; [3]) oder sie haben „ihre Wohnung in der Finsternis"; Yasna 31, 20: „Celui qui aura voulu tromper le juste, à celui-là plus tard gemissement, longue demeure dans les ténèbres", [4]) u. s. w.

Zu bemerken ist freilich, dass das, was wir Himmel und Hölle nennen, in den Gathas gewöhnlich in einer Weise erwähnt wird, die es unsicher erscheinen lässt, ob man darunter das Loos zu verstehen hat, welches die Menschen nach dem Tode erwartet, oder das, welches ihnen erst nach der Auferstehung zu Teil wird. Offenbar hat aber z. B. Yasna 30, 8—10 das letzte Gericht vor Augen gehabt: „Et le jour où sur ces pécheurs viendra la vengeance, alors, ô Mazda, tu donnera Khshatra avec Vohu Manô à ceux qui, selon ton instruction, ô Ahura, livrent la Druj aux mains d'Asha. Et nous puissions-nous être à toi! Être de ceux qui travailleront au renouveau du monde, tenant compagnie à Ahura Mazda et Asha! Et que notre pensée soit là où demeure la Connaissance. Alors (à la resurrection" [P]), sera abattue, sera brisée l'armée de la Druj, et bien vite accourent à la belle demeure de Vohu Manô,

---

1) Darmesteter, I, p. 251, 336, vgl. auch Bartholomæ Z. D. M. G. XXXV, p. 148.

2) Darmesteter, I, p. 306.

3) Darmesteter, I, p. 336.

4) Darmesteter, I, p. 233.

de Mazda et d'Asha tous ceux qui out mérité bon renom" [1]).

Somit wird also bereits in diesem ältesten Teile des Avesta ein besonderes Gericht mit Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen schon gleich nach dem Tode vorausgesetzt, und diese Lehre wird später in dem sog. Hadhokht-Yasht (Yasht 22) und (summarischer) im Yasht 24, 53—65 und im Vendidad 19, 26—34 weiter ausgeführt [2]). Nach diesen Stellen erwartet die gläubige und die ungläubige Seele drei Tage nach ihrer Trennung vom Körper ein durchaus verschiedenes Schicksal insofern, als jener bei der Brücke Cinvat ihre *Daêna*, die Inkarnation ihres irdischen Treibens in der Gestalt einer zarten, schönen Jungfrau begegnet, um sie zu den Freuden des Paradieses zu geleiten, während die ungläubige an derselben Stelle von einer anderen Erscheinung, ihrer *Daêna* nämlich, empfangen und an den Ort der Verdammten geführt wird. Diese Vorstellungen finden sich, wie gesagt, bereits in den Gathas, die davon sprechen, dass die Seelen der Ungläubigen und ihre *Daêna* Seufzer ausstossen, wenn sie sich der Brücke Cinvat nähern, um auf ewig in der Welt der Lüge zu wohnen (Yasna 46, 11; 51, 13) [3]). Ja noch mehr, die Gathas kennen sogar bereits einen Zwischenzustand (Hamêstagân) für die Seelen derjenigen, deren gute und böse Thaten gleich schwer ins Gewicht fallen (Yasna 33, 1) [4]). An anderen Stellen in den Gathas klingt es wiederum so, als ob nur die Frommen nach dem Tode wieder leben: für sie giebt es keinen Tod, denn der erwartet nur die Diener der Lüge; Yasna 29, 5: „Car pour l'homme à la vie droite

---

1) Darmesteter, I, p. 222 f.

2) Darmesteter, II, p. 268 ff., 646 ff., 651.

3) Darmesteter, II, p. 648, I, p. 306, 335.

4) Darmesteter, I, p. 244, Note 5; vgl. Bartholomae und Roth Z. D. M. G. XXXV, p. 157, u. XXXVII, p. 223.

il n'y a pas de mort („Celui qui vit avec droiture, il n'y a pas de mort pour son âme" [P.]), ni pour le vaillant travailleur: elle n'est que pour les méchants." Hier scheint an einen Unterschied zwischen einem Leben höherer Art und dem blossen Erdendasein schon in diesem Leben gedacht zu sein (vgl. weiter Yasna 43, 1 ff.; 40, 1). Dieser Gedanke liegt auch der oben erwähnten Idee von der nach dem Tode stattfindenden Begegnung der Seele mit ihrer *Daêna* zu Grunde.

Es dürfte also zweifellos feststehen, dass die mazdayasnische Religion schon zu der Zeit, wo die Juden mit ihr in Berührung kamen, auch hinsichtlich des Fortlebens nach dem Tode bereits im Princip und Kern die Lehren entwickelt hatte, die uns sorgfältiger detaillirt in den Arbeiten der Pahlavilitteratur entgegentreten [1]). Wie diese Anschauung mit jener anderen in Einklang zu bringen ist, die von einem allgemeinen, mit Belohnung und Strafe verbundenen Gerichte spricht, das mit der Auferstehung in Zusammenhang steht, mag hier dahin gestellt bleiben, da diese Frage für unsere Untersuchung nicht besonders wertvoll ist. Nach meinem Dafürhalten dürfte es bei der Auferstehung und dem sich daran anschliessenden Weltgericht und dem siegreichen Kampf des Ahura Mazda oder Soshyos gegen Angra Mainyu und seinen Anhang hauptsächlich auf die Unterdrückung des Bösen und die Wiedergeburt und Regeneration der Welt und der Menschen hinauskommen, während die schliessliche Bestrafung und Belohnung der Einzelnen mehr eine Konsequenz des Sieges des Ahura Mazda ist. Es genügt uns indessen, nachgewiesen zu haben, dass der Parsismus bereits in dem uns bekannten ältesten Stadium voraussetzte, dass die Seelen der Verstorbenen schon unmittelbar nach der Trennung vom Körper entweder in das

---

[1]) Vgl. hierüber u. A. L. C. Casartelli, La Philosophie réligieuse du Mazdéisme sous les Sassanides, Louvain, 1884, p. 167 ff.

Paradies, die Gefilde der Seligen, oder an den Ort der Verdamnis gelangten, je nachdem sie ihr irdisches Leben für diesen oder jenen Aufenthaltsort geeignet erscheinen liess, und dass eine allgemeine Auferstehung am Ende der Zeiten stattfinden sollte, bei der der erwartete Soshyant oder Ahura Mazda selbst die Erde verjüngen und alle bösen Geister vernichten sollte, nachdem sie eine Zeit lang ihre schlimme Thätigkeit auf die Spitze hatten treiben dürfen. Wenn auch eine so entwickelte Lehre von der Wiederherstellung des Weltalls, wie wir sie z. B. im Bundahish vorfinden, in den ältesten Stadien des Parsismus noch nicht vorhanden war, so scheint doch auf alle Fälle der Gedanke von dem Vertilgen sowohl der gesamten Macht der bösen Geister wie auch der Menschen, so weit sie gemeinsame Sache mit ihnen gemacht haben, und damit auch der Gedanke von einer wirklichen Palingenesie bereits der apokalyptischen Darstellung im Yasht 19, 89 ff., ja sogar schon den Gathas (vgl. Yasna 30, 10, oben S. 152) zu Grunde gelegen zu haben.

Zu dem, was bisher angeführt wurde, können wir auch einen Hinweis auf die in verschiedenen christlichen Apokryphen vorkommenden Anspielungen auf zarathustrasche Christusprophezeiungen hinzufügen. Freilich sind diese Prophezeiungen von den Christen aller Wahrscheinlichkeit nach in der gutgemeinten Absicht aufgenommen worden, dadurch das aufstrebende Christentum den von der hellenischen Kultur beeinflussten Mazdaverehrern in einem angenehmen Lichte erscheinen zu lassen und ihm so unter ihnen neue Anhänger zu werben; aus diesem Bestreben heraus hat man u. A. die Soshyosprophezeiungen und die Messiasverheissungen und die durch Beide in Aussicht gestellte Welterneuerung in Einklang mit einander zu bringen versucht. Aber diese mehr oder weniger deutlichen Anspielungen auf eine derartige Parallele zwischen dem persischen und christlichen Messias beweisen

auf alle Fälle, dass Soshyos und die von ihm erwartete Erneuerung der Welt den ältesten Bestandteilen der mazdayasnischen Religion angehören, und dass die ausführlichen Schilderungen der späteren persischen Quellen demnach auf einer ächten ursprünglichen Tradition beruhen [1]).

So viel dürften wir also wohl mit guten Gründen als eschatologische Vorstellungen der mazdayasnischen Religion während der Achämenidenzeit ansetzen können.

Wie weit hatten die Juden nun ihre Vorstellungen von dem Leben nach dem Tode zu der Zeit entwickelt, da sie mit dem Parsismus in Berührung kamen? Spiegel meint, unter Berufung auf Jes. 26, 19 und Ezechiel 37, die Auferstehung sei bei den Juden bereits vor jener Zeit ein ausgebildeter Glaubensartikel gewesen [2]). Diese Auffassung scheint sich darauf zu gründen, dass Jes. 26 dem grossen Propheten zur Zeit Ahas und Hiskias zuzuschreiben sei, und die Worte in Ezech. 37 als Beweis einer individuellen Auferstehung aufgefasst werden müssten. Das ist aber Beides gleich unrichtig. Für den, der die Religionsgeschichte Israels kennt, kann es gar keinem Zweifel unterliegen, dass der Trost, auf den man wartete, hauptsächlich das Fortbestehen oder die Auferstehung des Volkes war. Ein Volk stirbt aber nicht, wenn auch ein Individuum nach dem anderen stirbt; ein Volk bedarf keines Jenseits, seine Auferstehung fällt ganz und gar in das Gebiet des natürlichen und kann deshalb sehr gut Hand in Hand gehen mit einem Sterben des Individuums ohne nachfolgende Auferstehung oder Weiterexistenz. Die Juden leben und arbeiten für das Fortbestehen, den Sieg und die Auferstehung des ganzen Volkes nach

---

[1]) Vgl. hierüber u. A. E. Kuhn, Eine zoroastrische Prophezeiung in christlichem Gewande, im Festgruss an Rudolf von Roth, Stuttgartt, 1893, p. 217 ff.

[2]) Eran. Alterthumskunde, Bd. 2, p. 166 f.

den nationalen Unglücksfällen, von denen es heimgesucht worden war; hieran glauben sie und hierauf hoffen sie mit einer Zähigkeit und Kraft, die etwas Rührendes hat, weil das Individuum darüber gleichsam sich selbst und sein eigenes Schicksal vergisst. Ein Beweis hierfür liegt darin, dass die jüdische Frömmigkeit bei all ihrer Aufrichtigkeit und all ihrem Ernst doch für ihre Unsterblichkeitshoffnung keine eigentliche Begründung in einer ausgebildeten Seelenlehre besitzt. In psychologischer Beziehung ist diese Religion auf einem sehr primitiven Standpunkte stehen geblieben. Die Propheten scheinen hier durchaus nur dieselbe Lehre vorgetragen zu haben, die das Volk im Allgemeinen teilte, und die eine auffallende Aehnlichkeit mit den Anschauungen anderer semitischer Völker besitzt. Diese Lehre war aber nicht dazu geeignet, die Entstehung eines Unsterblichkeitsglaubens zu befördern, denn sie erkannte dem Menschen oder seinem Geiste keine Selbständigkeit zu, sondern liess ihn, genau ebenso wie sie seinen Eintritt ins menschliche Leben von Gott herleitete, auch durch den Tod ohne irgend welches weitere selbständige, individuelle Dasein zu Gott zurückkehren. Es ist eine durchgehende Lehre im A. T., dass Jahve dem Menschen seinen Geist (רוּח) eingeblasen und ihn dadurch zu einer lebendigen Seele gemacht hat (נֶפֶשׁ חַיָּה, vgl. Gen. 2, 7), gleichwie Jahve der Gott aller lebenden Wesen, der Geister sowie der Tiere ist; er ist „Gott der Geister alles Fleisches", wie es in einem bedeutungsvollen Zusammenhang heisst (Num. 16, 22,; 27, 16). Dabei wird nicht etwa behauptet, dass sich der Geist des Menschen nicht über den der Tiere erhebe; im Gegenteil, es wird (z. B. Gen. 1 und Ps. 8) hervorgehoben, dass der Mensch eine Gottgleichheit besitzt, die keinen anderen Wesen zukommen kann. Aber nichtsdestoweniger heisst es, wahrscheinlich sogar nach dem Exile (Ps. 104, 29 f.):

„Du verbirgst dein Antlitz, sie geraten in Schrecken,

Du ziehst ihren Geist (רוּחַ) ein, sie vergehen,
Und kehren zu ihrem Staube zurück.
Du sendest deinen Geist aus, sie werden geschaffen."

Oder mit den Worten des Predigers: „Der Staub kehrt zur Erde zurück, wie er gewesen ist, und der Geist zu Gott, der ihn gegeben hat (Pred. 12, 7; vgl. Hi. 34, 14 f.).

Wohl schimmert hier und da im A. T. der Gedanke durch, dass der menschlichen Idee ursprünglich ein ewiges Leben zukomme. Das ist z. B. wahrscheinlich in dem alten mythologischen Fragmente (Gen. 6, 1 ff.) der Fall, in dem vorausgesetzt wird, der Mensch würde, wenn er nicht in falscher Selbstüberschätzung die ihm gezogenen Grenzen überschritten hätte, den Geist Gottes als einen für ewig in sich waltenden besessen haben, also seiner Idee nach unsterblich gewesen sein [1]). In der Jahvistischen Erzählung von dem Urzustande des Menschen findet man gleichfalls eine Andeutung darüber, dass der Mensch ursprünglich dazu bestimmt gewesen wäre, in Gemeinschaft Gottes ein ewiges Leben zu führen. In dem Garten Edens wächst der Lebensbaum, dessen Genuss unauflösliches Leben bringen würde. Wenn nicht die Sünde hinzugekommen wäre, so würde nach dem Sinn der Erzählung die Folge des Zusammenlebens des Menschen mit Gott im Paradiese und des Essens vom Baum des Lebens offenbar ein ewiges Leben gewesen sein. Nun ist der Mensch aber einmal von dort vertrieben und ausserhalb des Gartens Edens wächst kein Lebensbaum. Derselbe Gedanke, dass mit dem Verweilen in der Nähe Gottes, d. h. mit der Verwirklichung der Idee vom Menschen, sein Los ein ewiges Leben gewesen sein würde, liegt wohl auch der Erzählung von einem Elias zu Grunde, der ohne zu sterben zum Himmel auffährt, oder von einem

---

[1]) Vgl. H. Schultz, Altt. Theol. [4], p. 644.

Henoch, der gerade deshalb, weil er auf Erden „mit Gott gewandelt ist", ohne sterben zu müssen, in Gottes unmittelbare Nähe entrückt wird (Gen. 5, 24) [1]). Auf diesen Gedanken sei hier nachdrücklich hingewiesen, weil er das Verständnis einer Reihe von Stellen erleichtert, auf die wir im weiteren Verlauf unserer Untersuchung zu sprechen kommen werden.

Wie der Mensch nun aber ein für allemal beschaffen war, musste er sterben, und dieser Gedanke stand auch dem Frommen wie ein Schreckgespenst vor der Seele. Denn mit dem Tode war das eigentliche Leben zu Ende. Ein früher Tod, ein Fortgerissenwerden aus dem Lande der Lebendigen, war etwas, das man wie ein grossesUnglück fürchtete. Andererseits hielt man ein langes Leben in dem Lande, wo das Volk Gottes wohnte, für eine Belohnung der Gottesfurcht und Frömmigkeit. Das Dasein, das man ersehnte, war also nicht ein unterirdisches Leben im Reiche der Schatten, sondern ein Fortleben in Kind und Kindeskindern (Gen. 15, 2 ff. 17, 4 ff.; 2 Sam. 14, 14 ff.). Das Leben, das man im Scheol[2]) führt, ist nur ein

---

[1]) Die Erzählungen von Henochs und Elias' Hinwegnahme haben zwar in den bei vielen anderen Völkern vorkommenden Vorstellungen von einem Aufgenommenwerden der Lieblinge der Götter unter die Unsterblichen eine Analogie, aber andererseits weisen sie insofern einen eigenen Charakter auf, als in beiden Fällen auf das fromme Leben oder den für Jahve eifernden Feuergeist besonderes Gewicht gelegt wird. Das muss um so mehr betont werden, als das A. T. Göttliches und Menschliches schärfer als andere Religionen auseinanderhält, DILLMANN, Altt. Theol. p. 397.

[2]) Die Etymologie von *Scheol* ist unsicher; das Wort ist nur im Hebraeischen belegt und hat in den übrigen semitischen Sprachen keine Parallelen. FRIEDR. DELITZSCH Prolegom. e. neuen hebr. aram. Wörterb. 1868, p. 47. Vgl. A. JEREMIAS, Die babylon-assyr. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, p. 62, 109. Nach JENSEN, Kosmologie, p. 215, der die von Jeremias, Delitzsch und anderen vorgeschlagene Indentifi-

Schein- oder Schattendasein, nachdem der Geist zu Gott zurückgekehrt ist, ohne weiterhin irgend welche individuelle Gestalt zu besitzen. Hierüber nur ein Paar Verse aus einem Psalm, den Jes. 38 dem von seiner Krankheit genesenden Könige Hiskia in den Mund legt, und dem in diesem Zusammenhange eine um so grössere Bedeutung für den Fall beizumessen ist, dass er, wie einige Forscher wollen, einer späteren, nachexilischen Zeit entstammt.

Wir lesen dort, v. 18 f.:

„Denn nicht lobt Dich Scheol,
preist dich der Tod,
Nicht harren die zur Grube fahrenden
auf deine Treue (?).
Wer lebt, lebt, der lobt dich,
wie ich heute,
Der Vater giebt den Söhnen Kunde
von deiner Treue."

Und ähnliche Gedanken trifft man oft, siehe Ps. 6, 6; 30, 10; 115, 17. Ja, das Reich des Todes lag sogar gleichsam ausserhalb der Wirksamkeitssphäre Jahves:

„Unter den Toten ist mein Lager (?)
Gleich den Erschlagenen, die im
Grabe liegen,
Derer du nicht mehr gedenkst,
Denn sie sind von Deiner Hand
abgeschnitten.

— — — — — — — —

kation mit dem assyr. shu'alu bestreitet, findet sich im Assyr. keine sichere Parallele des hebräischen שְׁאוֹל. — Die Scheolvorstellung entspricht jedoch der Hadesvorstellung der Griechen, und die homerischen *σκιαί* sind mit den Rephaim, dem Namen der Verstorbenen nach dem A. T. und den Grabinschriften des Eschmunazars und des Tabnits, zu vergleichen.

Wirst du an den Toten Wunder thun?
Werden Schatten auferstehen, dich
preisen? Sela.
Wird deine Gnade im Grabe erzählt?
Deine Treue am Ort der Vernichtung?
Wird dein Wunder in der Finsternis kund?
Deine Gerechtigkeit im Lande des Vergessens?"

so fragt ein klagender Sänger (Ps. 88, 6, 11 ff.) und richtet seinen Blick dabei vielleicht besonders auf das Geschick des Volkes im Exile; aber er klagt in Ausdrücken, die uns doch auch erkennen lassen, wie er über das Leben des Individuums nach dem Tode dachte (Vgl. ferner u. A. Hiob 14, 7—12; 7, 9 f.).

Der alte Brauch, die Geister der Toten heraufzubeschwören (vgl. z. B. 1 Sam. 28; Jes. 8, 19), beweist freilich, dass man den Toten ursprünglich ein Dasein zuschrieb, welches das der Lebenden an Scharfsichtigkeit übertraf. Aber hierin lebte nur ein Ueberrest des israelitischen Heidentums fort, gegen den die Propheten polemisirten. Und in dem Masse, wie der Glaube an Jahve als den alleinigen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, sich entwickelte, nahm die Fähigkeit der Toten, an dem Geschick der Lebenden teilzunehmen, immer mehr ab[1]); statt dessen wurde nun auch Jahves Herrschaft über das Totenreich hervorgehoben (vgl. Ps. 139, 7 f., Hiob 26, 5 f.; 38, 17).

„Jahve tötet und macht lebendig,
Er stürzt in die Unterwelt hinab und
führt daraus herauf,"

---

[1]) Schwally, Leben nach dem Tode, p. 90 ff.

singt Hanna, 1 Sam. 2, 6, nach einem Liede, das wohl bedeutend jünger ist als sie selbst. Aber hier ist schliesslich doch nur Jahves absolute Macht über Leben und Tod, über das Reich der Oberwelt wie der Schatten ausgesprochen [1]; und derselbe Gedanke scheint auch an anderen Stellen wiederzukehren, z. B. Deut. 32, 39; 2 Kön. 5, 7. Ja, es ist sogar die Rede davon, dass Männer, wie Elias und Elisa Tote auferweckt hätten (vgl. 1. Kön. 17, 22; 2. Kön. 4, 35; 13, 21). Alles das sind aber bloss Ausnahmen, die die Regel bestätigen.

Die Propheten vor dem Exile wissen nichts von einer individuellen Auferstehung. Ihr Augenmerk ist hierbei wie auch sonst hauptsächlich auf das Volk gerichtet, und deshalb haben sie auch viel über die herrliche Zukunft und das ewige Bestehen des Volkes zu sagen. Selbst dann, als es so weit gekommen war, dass Jahve das Volk um seiner Sünden willen durch Bestrafungen von den benachbarten Weltreichen her demütigen musste, so dass Israel als Volk dem Untergange preisgegeben zu sein schien, selbst dann sprechen die Propheten noch von einer Wiederaufrichtung, einer Auferstehung von den Toten:

„Wohlan, lasst uns umkehren zu Jahve!
Denn er hat zerrissen und wird uns heilen,
Hat verwundet und wird uns verbinden.
Nach zwei Tagen wird er uns beleben,
Am dritten wird er uns wieder aufrichten,
Dass wir in seiner Hut (neues) Leben haben."

Mit diesen Worten lässt Hosea (6, 2) das sterbenskranke Israel sich selbst ermuntern. Die Todeskrankheit begann, als Israel der Sünde wider Jahve anheimfiel. Das gilt im Munde der nachfolgenden Propheten nicht nur Ephraim, das bald wirklich dem Tode anheimfiel, sondern auch Juda, dessen Tod von

---

[1]) H. Schultz, Altt. Theol. [4], p. 631 f.

Micha, Jeremia und Ezechiel betont wird. Aber der Gedanke an die Wiederaufrichtung verschwindet nicht, sondern drängt sich immer lebhafter hervor, je mehr die Wirklichkeit dagegen zu sprechen scheint.

Als dann der Tod faktisch gekommen ist und das Volk nicht nur einer riesigen Leiche gleicht, sondern einer ungeheuren Menge von *membra disjecta*, die auf einem weiten Felde zerstreut daliegen, da wird Ezechiel, als er auf den Befehl des Herrn seine Worte über das Thal hinruft, in einem Gesichte gewahr, wie die Gebeine sich unter grossem Geräusch zu regen und sich wiederzusammenzufügen beginnen, und wie Sehnen, Fleisch und Haut darüber wachsen; und als er dem Befehl des Herrn gemäss aufs Neue seine Worte über sie hinruft, da kommt der Geist (רוּחַ) und macht sie wieder lebendig. Zur Erklärung der ganzen Erscheinung spricht Jahve dann folgende Worte: „Menschensohn, diese Gebeine sind das ganze Haus Israel. Da giebt's welche, die sprechen: Unsere Gebeine sind verdorrt, unsere Hoffnung ist geschwunden: es ist aus mit uns. Darum rufe feierlich und sprich zu ihnen: So spricht der Herr Jahve: Fürwahr, ich will eure Gräber öffnen und euch, mein Volk, aus euren Gräbern heraufholen und euch in Israels Land tragen, damit ihr erkennet, dass ich Jahve bin, wenn ich eure Gräber öffne und euch, mein Volk, aus euren Gräbern heraufhole. Und ich will meinen Geist in euch geben, dass ihr wieder lebendig werden sollt, und will euch in euer Land versetzen, und ihr sollt erkennen, dass ich Jahve bin; ich habe es geredet und werde es vollführen, ist der Spruch Jahves" (Ezech. 37, 11—14).

Wie aus diesen Worten mit hinreichender Deutlichkeit hervorgeht, handelt es sich hier nicht um eine wirkliche Auferstehung von Individuen, sondern um das Volk als solches, das von dem Tode der Verbannung aufersteht zum Leben in seinem eigenen Land. Das Bild ist offenbar durch

die hoffnungslosen Reden des Volkes, dass sie vertrockneten Gebeinen glichen, veranlasst worden, die der Prophet unter den Verbannten mit angehört hatte. Was hier Ezechiel sagt, enthält also in der That nichts Anderes, als was auch andere Propheten über die Zukunft Israels verkündet hatten. Die gewisse Zuversicht spricht sich hier aus, dass das Volk, das Jahve zu dem seinigen gemacht hat, doch, nachdem es seine Sünde bereut hat, wieder in Gnaden aufgenommen und in sein Land zurückverpflanzt werden wird, wenn die Entfernung von diesem Ziele freilich zunächst auch noch ebenso gross zu sein scheint, wie der Abstand zwischen den verdorrten Gebeinen einer Leiche und einem lebendigen Menschen. Weiter war die Prophezeiung in diesem Punkte vor und im Exile nicht gekommen[1]).

Hat sich nun derselbe Glaube, der in der Gemeinschaft mit Jahve den Grund für den ewigen Bestand und die Unsterblichkeit des Volkes erblickte, nicht auch hinsichtlich des Individuums geltend gemacht? Sicherlich — wenigstens bis zu einem gewissen Grade. Aber das Individuum kam für die israelitische Anschauung erst an zweiter Stelle in Betracht. Sobald sich indessen, wie es während und nach der babylonischen Gefangenschaft der Fall war, die Aufmerksamkeit ernsthaft dem Individuum und seinem Verhalten zu Jahve zuzuwenden begann, musste auch die Frage nach Jahves Verhalten zu ihm als Individuum aufkommen und Antwort auf die weitere Frage erheischen, welches Los den Menschen nach dem Tode erwarte. Welchen schweren Kampf es indessen den damaligen jüdischen Geist gekostet hat, sich in diesem Punkte Klarheit zu verschaffen, dafür legt gerade der

---

[1]) Die Stelle Hosea 13, 13 ff., die man gewöhnlich als Verheissung auffasst, dürfte nach Kimchi, Calvin, Wellhausen, Delitzsch, Buhl u. A. vielmehr als Drohung zu deuten sein.

harte Streit Zeugnis ab, den es, wie aus dem Buche Hiob hervorgeht, galt, um das schmerzvolle Problem von der sittlichen Beschaffenheit des Menschen und seinem Glück oder Unglück zu lösen. Jene alte Wiedervergeltungslehre, die von keinem Ausgleich der Erdenschicksale im Jenseits weiss, beherrscht sowohl Hiob wie seine Freunde. Dass diese merkwürdige, nicht nur im A. T., sondern in der ganzen Weltlitteratur einzig dastehende Schrift wenigstens im grossen Ganzen nicht eher als um die Zeit des Exils[1]), vielleicht sogar noch später entstanden ist, dürfte heutzutage allgemein anerkannt sein. Ob die Unsterblichkeitshoffnung hier bereits ausgesprochen wird, ist infolge des hinsichtlich der Deutung von Kap. 19, 25 ff. herrschenden Dunkels sehr unsicher. Hiob ist in dem Streite mit seinen schlechten Tröstern mehrmals auf dem Wege, den Glauben an einen heiligen und gerechten Gott aufzugeben, sucht aber immer wieder einen Stützpunkt darin, sich, obwohl von ihm gebrandmarkt und von seinen Freunden verkannt, fest auf ihn zu verlassen, als auf den, der sein Herz kennt, und der die Gerechtigkeit liebt, und der ihn deshalb auch kraft seines Wesens vor den fürchterlichen Anklagen seiner Freunde rechtfertigen müsse. Infolge dieses Gedankenganges kann es sich in Kap. 19, 25 ff. um weiter nichts als um die Hoffnung handeln, seine Rechtfertigung zu sehen und zu erleben, und wenn hier von der Hoffnung auf eine Auferstehung die Rede ist, so muss der hauptsächliche Endzweck derselben gerade hierin bestehen[2]). Da der Auferstehungsgedanke nachher aber im Buche vollständig verschwindet, dürften wir kaum berechtigt sein, in dieser Stelle mehr als den siegreich durchbrechenden Glauben

---

[1]) Driver, Introd. [4], p. 405.

[2]) Vgl. Smend, Religionsgesch. p. 499. Schwally, a. a. O p. 112: „Das Wesentliche ist demnach nicht die Auferstehung, sondern die Rechtfertigung."

zu erblicken, seine Unschuld müsse erkannt werden, wenn vielleicht auch erst nach seinem Tode. „In diesem Sinne sieht Hiob bereits Gott über sein Grab hinschreiten, um ihn, der jetzt gegen seinen furchtbaren Widersacher im Himmel ohnmächtig ist, zu rechtfertigen."[1])

Weiter scheint der israelitische Geist freilich in einigen Psalmen, wie 16, 49 und 73, gekommen zu sein, wenn man auch sicherlich Unrecht gehabt hat, in ihnen einen klaren Ausdruck der Unsterblichkeits- oder Auferstehungshoffnung zu erblicken. Das Problem, das Hiob eine so furchtbare Anfechtung bereitet hatte, versuchen sie dadurch zu lösen, dass sie sich in den Reichtum vertiefen, welcher in der Vereinigung mit dem lebendigen Gotte liegt, der sich Israel offenbart hat, und der kein Gott der Toten sondern der Lebendigen ist. Zur vollen Klarheit über die ganze Bedeutung einer solchen Vereinigung kommen sie freilich nicht, aber doch zu einer bedeutungsvollen Ahnung, die in Stunden der Anfechtung Ruhe und Trost verlieh. In Ps. 16 ist freilich nicht von irgend einer reinen Unsterblichkeit der Seele die Rede, sondern vielmehr von einem glücklichen diesseitigen Leben, das gegen alle Gefahren gesichert ist (v. 9 ff.). Aber der Psalmist erwartet sein Glück nicht wie eine Folge dessen, dass er das beste Teil erwählt hat, in einer ersehnten fernen Zukunft, sondern er geniesst es bereits jetzt trotz allem, was den Frommen bedroht. Für ihn enthält somit die Freude, Gott als sein Teil erwählt zu haben, mehr als ein äusseres Glück, das sonst nach alttestamentlicher Anschauung die sichere Folge der Gottesfurcht ist, und die Sicherheit der drohenden Todesgefahr gegenüber birgt für ihn eine unentwickelte Kraft in sich, die ihn über Gefahren aller Art hinwegträgt[2]).

---

[1]) Buhl, Mess. Forjættelser, p. 216.

[2]) Buhl, Mess. Forjætt. p. 212. Beer, Individual- u. Gemeindepsalmen, 1894, p. 16.

In Ps. 49 versucht der Angefochtene das schmerzvolle Problem, das in dem Reichtum und dem Glück des Gottlosen liegt, durch die hier freilich mehr geahnte als klar ausgesprochene Gewissheit zu lösen, dass der Fromme durch seine Gemeinschaft mit Gott über das gewöhnliche Los der Menschen hinaus erhöht worden ist. Der Gottlose wird hier nicht vor eine plötzliche Todesgefahr gestellt, sondern vor den Tod im gewöhnlichen Sinne, der nach dem Gedankengang des Psalmisten für ihn also einen ganz anderen Inhalt als für den Frommen haben muss[1]). Am weitesten herangereift ist die betreffende Ahnung in Ps. 73, in welchem das Problem des Glückes der Gottlosen noch schärfer zugespitzt wird durch Hineinziehung des Hohns, den sie gegen die Frommen richten, und der es dem Duldenden nahelegt, den Kampf aufzugeben und sich jener Schar anzuschliessen. Aber nun sucht er seinen Trost in den prophetischen Verheissungen eines baldigen Unheils zu finden, das sie zu Grunde gehen lassen wird, wie ein Traumbild verschwindet, wenn man erwacht. „Aber gleichsam aus dem Gefühle heraus, dass das religiöse Bedürfnis schliesslich doch nicht durch begeisternde Gesichte sondern nur durch unanfechtbare Realitäten zu stillen ist, klammert er sich an das Bewusstsein des Reichtums, den der Fromme *trotz* aller Leiden und Gefahren schon jetzt besitze und den ihm Niemand rauben könne, denn Nichts, weder Gutes noch Schlimmes, habe irgendwelchen Wert im Vergleich zu der Gewissheit in Gottes Nähe zu wohnen. Hier ist das äussere Glück nicht mehr der Masstab für die Treue gegen Gott, sondern *mitten im Leiden* jubelt der Fromme über das unermessliche Glück, das ihm beschieden ist, da Alles im

---

[1]) „Der Hauptpunkt liegt in dem Gegensatz: die abtrünnigen Reichen sterben wie Vieh, für das der Tod die absolute Vernichtung bedeutet." Buhl, Mess. Forjætt. p. 213.

Himmel und auf Erden für ihn gleichgültig geworden ist . . . Sogar die Herlichkeit der messianischen Zeit verschwindet vor dem begeisterten Blick dieses Sängers; denn er braucht auf nichts Zukünftiges und keine Auferstehung zu warten, um an Israels Glück teilzuhaben." Aber das ist doch nur eine Begeisterung des Augenblicks, die herbeigeführt wird unter dem schweren Druck des Leidens, nur eine momentane Stimmung, die nicht im Stande ist, das Leben in seiner ganzen Totalität von Pflichten und Verhältnissen zu tragen, wie schon aus der Gleichgültigkeit hervorgeht, mit der alles andere ausser Gott betrachtet wird[1]).

Da dieser Psalm nun wahrscheinlich nicht der vorexilischen Zeit angehört, sondern nachher entstanden ist, so muss es Wunder nehmen, dass der Verfasser nicht im Anschluss an Ezechiels Weissagung (Kap. 37) den Begriff der Auferstehung auf den Einzelnen übertragen hat. Liegt in dem Psalm ein Gedanke von dem ewigen Fortbestehen des Individuums in der Gemeinschaft mit Jahve, so musste gerade dieser Begriff besonders dazu geeignet gewesen sein, als Form für eine ewige Existenz zu dienen, und zwar um so mehr, als die alten Vorstellungen Israels über das gegenseitige Verhältnis von Seele und Körper zu einander ja kaum eine andere Vorstellung für die Unsterblichkeitshoffnung gestatten, als gerade die Auferstehung [2]). Aber hier sieht man, wie lange und beharrlich die jüdische Frömmigkeit zu kämpfen hatte, ehe sie sich in diesem Punkte Klarheit verschaffen konnte; und zu gleicher Zeit geht hieraus auch bereits deutlich her-

---

[1]) Buhl, Mess. Forjættelser, p. 215. Dass der individuelle Zug dieser Psalmen gerade ihre Wurzel ist, durch die sie mit der Wirklichkeit zusammenhängen, und nicht etwa bloss eine bewusste Kunstform, sollte wohl keinem Zweifel unterliegen. Vgl. auch Beer, Individual- und Gemeinde Psalmen, p. 16, 47 f., 62.

[2]) Kuenen, Godsdienst, II, p. 260.

vor, dass der Auferstehungsbegriff keine direkte Entlehnung, sondern ein innerisraelitischer Begriff ist, der auf dem Boden eigener Erfahrungen gewonnen wurde.

Erst im Zusammenhang mit der messianischen Apokalyptik tritt die Idee von der Auferstehung des Einzelnen hervor, und zwar, wie wir gleich sehen werden, auch zugleich im Zusammenhang mit einer religiösen und ethischen Begründung. Um das zu verstehen, muss man sich daran erinnern, dass auch in mehreren prophetischen Schriftstellen des A. T.'s von der Lebensgemeinschaft des Einzelnen mit Gott in einer Weise die Rede ist, die ahnen lässt, dass es sich dabei um ein Leben höherer Art handeln sollte. Hierher gehören solche Aussprüche wie Hab. 2, 4: „Der Gerechte wird durch seinen Glauben leben", und Jes. 55, 1—3, wo Gott bei sich allen Durstigen und Hungrigen umsonst Brot und Wasser anbietet, damit ihre Seele lebe. An der erstgenannten Stelle kann der Prophet schwerlich gemeint haben, dass jeder einzelne Gerechte für die lange Zeit der bevorstehenden chaldäischen Bedrückung vom leiblichen Tod verschont bleiben solle, und die Worte in Jes. 55 besagten gewiss etwas mehr als leibliches Leben; man möchte glauben, hier etwas von dem Johanneischen *ζωὴ αἰώνιος* durchklingen zu hören. Derselbe Gedanke, dass das Zusammenleben mit Gott oder die wahre Gottesfurcht den Keim ewigen Lebens in sich trage, liegt wohl auch in mehreren Sprüchen vor, wenn es z. B. heisst: wer die Weisheit finde, der finde das Leben, wer sie aber hasse, der liebe den Tod, Prov. 8, 35 ff., oder: der Weg des Lebens gehe aufwärts für den Klugen, damit er nicht in das Reich der Toten gerate, 15, 24 [1]). Hierzu mögen Aussagen gestellt werden, wie z. B. die in Ps. 49, 15: die Gottlosen sterben gleichwie die Tiere. Stellen wir mit dem Gedanken, der auf der Tiefe jener Stellen schlum-

---

[1]) Dillmann, Altt. Theol., p. 397 f.

mert, jene Idee von der ursprünglichen Bestimmung des Menschen, in Gottes Nähe an seinem ewigen Leben Anteil zu haben, zusammen, jene Idee, die, wie wir oben hervorgehoben haben, an einigen Stellen des A. T.'s durchschimmert, so darf man wohl behaupten, dass der Weg, durch die Befreiung von der Macht der Sünde die Wiedervereinigung mit Gott zu erlangen, darauf hinzuweisen scheine, dass der freilich nun einmal über Alle verhängte Tod für die Frommen doch nur einen Durchgangspunkt bilde, und dass auch die Macht des Todes schliesslich einmal gebrochen werden würde. Der einzelne Fromme für sich ist jedoch noch nicht dahin gelangt, diesen Gedanken klar auszusprechen, denn das, was ihm als ein praktisches, sittlich-religiöses Postulat erschien, konnte nicht für alle Mitglieder der Gemeinde gelten, und er vermochte es auch noch nicht, seine Hoffnung, die so ganz besonderer Art war, mit der Zukunft der Gemeinde zusammenzuschliessen. Ausserdem trug wohl auch die mit und nach dem Exile stark hervortretende tiefe Ehrfurcht vor Gott, dessen Entferntheit von der Erde immer grösser wurde, und der allein die Eigenschaft besass, ewig zu sein, das Ihrige mit dazu bei, dass die demüthige Frommheit es nicht wagte, alle Konsequenzen ihres Glaubens zu ziehen [1]).

Etwas ganz Anderes war es mit der apokalyptischen Weissagung, die sich recht eigentlich auf Israel als Volk oder als Gemeinde bezog. Wenn sie von der Vollendung der Zeit sprach, so konnte sie im Namen der Gemeinde ihre Folgerungen auch auf den Einzelnen ausdehnen. Wenn Jes. 65, 20 für die messianische Zeit ein verlängertes Lebensalter verkündet, so erinnert das an die Art P.C.'s, die ersten Urpatriarchen für mit langem Leben ausgestattet zu halten, dessen Dauer sich in dem Masse vermindert, wie die Macht der Sünde zu-

---

[1]) Smend, Religionsgesch., p. 507.

nimmt. In einer anderen eschatalogischen Schrift, die freilich unsicheren Ursprungs ist, aber wahrscheinlich erst aus dem Ende der Perserzeit herrührt, wird dagegen verkündigt, wenn Jahve einst allen Völkern auf dem Berge Zion eine grossartige Festmahlzeit zubereite, dann würden alle Trauerkleider abgelegt und alle Thränen getrocknet werden, denn dann sei die tiefste Quelle des Weltschmerzes, der Tod, für ewig vernichtet, Jes. 25, 8 [1]). Das ergänzende Gegenstück hiezu haben wir im folgenden Kapitel in einem Gebete, das der treuen Gemeinde in den Mund gelegt wird, die sehr verzagt ist, sich aber schliesslich mit der Zuversicht tröstet, dass die Toten des Herrn, d. h. die seinetwegen dahingeschiedenen Märtyrer aus dem Staub des Grabes wieder auferstehen werden (26, 19). Was kurz vorher (25, 8) von der Befreiung der Erlösten aus der Macht des Todes gesagt worden ist, wird hier also auf die entschlafenen Frommen ausgedehnt, über die der Tod demnach seine Macht ebenfalls verloren hat — im Gegensatz zu den Abtrünnigen, die nicht wiederauferstehen (v. 14) — deswegen weil Gott selbst ein lebendiger gerechter Gott ist, der seine treuen Zeugen nicht vergebens leiden lassen kann [2]). Hier haben wir die erste Stelle im A. T., die von einer individuellen Auferstehung spricht, und zwar, soweit

[1]) Dass Jes. 24—27 nicht von Jesaja herrührt, dürfte nunmehr keines Beweises mehr bedürfen. Schwieriger ist es freilich, den geschichtlichen Hintergrund des Abschnittes zu bestimmen, da er durchgehends einen so apokalyptischen Charakter trägt. Duhm verlegt ihn an den Schluss des 2ten Jahrh. v. Chr. Diese Datirung liegt indessen wohl zu weit nach vorn. D. bezweifelt auch die Echtheit von 25, 8.

[2]) Ueber die Auslegung von Jes. 25, 8 und 26, 19 siehe Buhls Kommentar. Smend, (Z. A. W. 1884, p. 186) lässt v. 14 sich auf dieselben Menschen beziehen wie v. 19, und das Motiv der Auferstehung, welche dort allen Israeliten gelte, besteht nach ihm hauptsächlich in einem Sehnen nach Vermehrung des Volkes. Schwally, p. 116 schliesst sich dieser Deutung an.

sich überhaupt mit einem Grad von Wahrscheinlichkeit entscheiden lässt, aus der Zeit der Berührung mit den Persern [1]), falls nicht Duhm mit seiner Hypothese recht hat, nach der das Buch Daniel älter wäre. Jedenfalls geht sowohl aus unserer ganzen bisherigen Darstellung wie auch gerade aus dieser Stelle, die ja keineswegs von einer algemeinen Auferstehung sondern nur von derjenigen der frommen Märtyrer spricht, deutlich hervor, dass die Priorität in dieser Lehre dem Parsismus zukommt. Und das verdient, beachtet zu werden.

Aus unserer Darstellung dürfte indessen auch zugleich hervorgegangen sein, dass wir für die Erklärung des Auferstehungsgedankens in Jes. 25 und 26 unsere Zuflucht nicht zum Parsismus zu nehmen brauchen. Die Tendenz der Individualisirung, die sich seit den Tagen des Jeremias und Ezechiel geltend zu machen begonnen hatte, und in deren Folge der Einzelne immer mehr an die Stelle trat, die bisher Israel als Volk eingenommen hatte, musste notgedrungen zu dieser Konsequenz führen. Hatte Jahve dem Volke eine ewige Existenz versprochen, so konnte es nicht ausbleiben, dass er sie auch dem einzelnen Frommen bescherte. Und die Form für diese Unsterblichkeit konnte infolge der altisraelitischen Psychologie nur die Auferstehung vom Tode sein. Deshalb ist es in Jes. 26, 19 ein göttlicher Lebenstau, der die Toten auferweckt, wie bei Ezech. 37 der göttliche Geist, der den verdorrten Knochen Leben einflösst. Ethisch motivirt oder vorbereitet war diese schlummernde Ahnung durch den

[1]) In Jes. 53, 10 muss der Prophet freilich für den Knecht Jahves offenbar an eine Auferstehung zu einem neuen Leben gedacht haben, denn die Voraussagung, dass er „lange leben" werde, kann ja nicht bloss ein Leben im Gedächtnis Anderer bedeutet haben. Aber was dem Knecht Jahves widerfährt, ist ja nach der ganzen Darstellung, sowohl hinsichtlich seiner Erhöhung wie seiner Erniedrigung, etwas Ausserordentliches und kann deshalb nicht als etwas Allgemeinmenschliches betrachtet werden.

alten Glauben an die vergeltende Gerechtigkeit Gottes, und deshalb tritt auch, wie wir gesehen haben, die Verheissung der Auferstehung in einem Zusammenhang auf, aus dem hervorgeht, dass gerade die frommen Märtyrer auferstehen, deswegen weil Gott gerecht ist[1]). Auch der Gedanke von der Befreiung der Lebenden vom Tode (Jes. 25, 8) lässt sich durch die Verbindung mit dem Gedanken von der ursprünglichen Bestimmung des Menschen, ohne den Tod als Durchgangsstadium ein ewiges Leben zu führen, erklären, und wir brauchen auch hier nicht unsere Zuflucht zum Parsismus zu nehmen, dessen Lehre im Zusammenhang mit der Auferstehung auch von einem allmählichen Abnehmen und schliesslichen Verschwinden des Todes sprach.

Indessen können wir den Gedanken eines persischen Einflusses auch nicht ganz und gar von der Hand weisen. Wenn er sich nicht in der Auferstehungslehre gerade geltend gemacht hat, die wahrscheinlich echt israelitischen Ursprungs ist, so kann er sich doch im ganzen Zusammenhang der apokalyptischen Anschauung bethätigt und mit dazu beigetragen haben, dass die Entwicklung der Auferstehungslehre beschleunigt wurde.

Zu Anfang des apokalyptischen Buches Jes. 24—27, das wir vorhin citirt haben, wird das Weltgericht mit eigentümlichen, auch für die spätere apokalyptische Litteratur charakteristischen Merkmalen beschrieben. Dort wird ein Gericht geschildert, das nicht nur ein Volk, sondern Alle trifft, die auf Erden wohnen, und das nicht nur auf die Menschen beschränkt bleibt, sondern sich auch auf die überirdischen

---

[1]) Die Septuaginta scheint die Worte in Jes. 26, 19 freilich in etwas weiterem Sinne verstanden zu haben: *Ἀναστήσονται οἱ νεκροὶ καὶ ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις.* Wahrscheinlich sind aber auch hier nur Israeliten gemeint.

Wesen ausdehnt, denen Gewalt über die verschiedenen Regionen oder Sphären der Welt zusteht, oder wie man sonst die Worte in Jes. 24, 21 „das Heer der Höhe in der Höhe", das Jahve heimsuchen wird, verstehen mag. Dass es sich auf alle Fälle um eine überweltliche Geisterschar handelt, die bestraft wird, ist klar ersichtlich und ziemlich allgemein anerkannt [1]). Das spätere Judentum erblickte in diesen Geistern die Schutzengel der einzelnen Völker, die stets von Gott gestraft würden, ehe er die unter ihrer Leitung stehenden Völker heimsuchte [2]). Die Zeit der wunderbaren Erlösung hat auch nach der Stelle Jes. 26, 19 mit der Auferstehung der Märtyrer noch nicht begonnen, aber sie bricht in Kurzem an. Während dieser kurzen Spanne Zeit, die noch bevorsteht, ehe der Tag der vollen Erlösung gekommen ist, soll sich das Volk zurückziehen, während der Herr selbst ein schweres Gericht über alle Bosheit der Welt ergehen lassen wird (Jes. 26, 20—27, 1). Die drei Ungeheuergestalten, die hier erwähnt werden, deutet man freilich für gewöhnlich als Symbole dreier Weltreiche. Wie aber mehrere Exegeten zugegeben haben, ist man ebensogut berechtigt, in diesen Gestalten nur freie, aus der Mythologie oder der Religionsanschauung eines fremden Glaubens geschöpfte Bilder zu erblicken, welche die Gott feindlichen Geisterscharen im Himmel und auf Erden verkörpern sollen. Diese Schar der bösen Geister hat offenbar hier wie im Daniel unmittelbar vor ihrem Sturz grössere Not

---

[1]) Eine andere Auffassung hält „das Heer der Höhe" für gleichbedeutend mit den Sternen als Gegenstand der Verehrung der Völker, die sie sich lebend denken. Die gestraften Wesen sollten dann an und für sich keine Wirklichkeit haben, sondern nur in der prophetischen Bildersprache existiren. Diese Auffassung scheint aber dem ganzen Zusammenhang nicht gerecht zu werden.

[2]) F. Weber, Lehren des Talmud, p. 165. Buhl, Jesaja, p 370. Näheres im Folgenden unter: Dämonologie.

und Verwirrung auf Erden anrichten können, als je zuvor. Auch dieser Umstand erinnert stark an die Anschauung des Parsismus von dem Zustande vor dem Ende der Welt. In einem anderen apokalyptischen Buch, Jes. 34—35, das dem Alter nach wohl nicht weit von Jes. 24—27 verschieden ist, heisst es ebenfalls in einer Schilderung des Weltgerichts, Jahves Schwert werde im Himmel trunken werden (Jes. 34, 5), und hier wird auch gleichzeitig die Natur mit in die Gerichtskatastrophe hineingezogen, so dass die alte Weltordnung einem neuen Himmel und einer neuen Erde Platz machen muss. Diese Idee einer Welterneuerung (vgl. auch 24, 18 ff.) hat ihre ersten Keime wohl in Deutero-Jesajas schwungvollem Ausspruch Jes. 51, 6, 16 und der Fortsetzung in 65, 17; 66, 22; vgl. auch Ps. 102, 27), und später wird sie dann in der apokalyptischen Lehre von der Welterneuerung weiter ausgebildet. Bei Haggai liegt schon (2, 6, 21 f.) eine Entwicklung des Gedankens vor. Denn während die oben citirten Stellen aus Deutero-Jesaja noch dahin gedeutet werden können, dass sie bloss auf eine Verklärung und Vollendung der jetzigen Welt abzielen, spricht Haggai von gewaltsamen Katastrophen, von denen Himmel und Erde vor der Vollendung der Zeit betroffen werden sollen. In diesen beiden Momenten, dem Gericht über die Schar der bösen Geister oder Engel und der Welterneuerung [1]), die nun neben dem ersten Gedanken einer individuellen Auferstehung zum ersten Male klar ausgesprochen in der jüdische Religionsanschauung hervortreten, liegt jedoch eine so grosse Aehnlichkeit mit der Auffassung der mazdayasnischen Religion, und darin findet sich, zumal in dem Gedanken von der Bestrafung der Geis-

---

[1]) Eine Art Anknüpfung hatte dieser Gedanke in der Schilderung der Propheten von einer künftigen Sabbathsruhe in der Natur: Jes. 11, vgl. 30, 26; 32, 15 u. a.

terwelt [1]) etwas so Neues und im Alten Testament so Unerhörtes, dass es unseres Erachtens schwerlich vollkommen befriedigend erklärt werden kann, wenn man nicht an fremden Einfluss denkt, und zwar, da sich keine andere Quelle als passender Erklärungsgrund darbietet, an einen Einfluss vom Parsismus her. Hier, in Jes. 24—27; 34—35, kommt dieses fremde Element noch mit einer gewissen Sparsamkeit und Nüchternheit vor, während diese Lehren z. B. im Buche Henoch vollständig und konesquent enwickelt sind. Der Umstand, dass ein solches Buch wie das Henochs im rechtgläubigen Judentum keine ungeteilte Anerkennung gefunden zu haben scheint, weist wohl zunächts darauf hin, dass die Juden wenigstens anfänglich nicht dazu geneigt waren, diese Religionselemente aufzunehmen [2]), und verrät andererseits aber auch ihre fremde Herkunft [3]).

---

[1]) Auch im Ps. 82, der seinem Ursprunge nach jenen apokalyptischen Schilderungen wohl ziemlich nahe steht, handelt es sich vielleicht um eine derartige Bestrafung. So nehmen z. B. Hupfeld un Bleek an, während Baethgen die gewöhnlichere Ansicht vertritt, dass Elohim hier heidnische Fürsten und Gewalthaber bedeute, die sich selbst als Götter oder Söhne der Götter zu bezeichnen pflegten. Der gleichen Ansicht sind Ewald, Olshausen, Hitzig, Baudissin u. A. Was hier über Ps. 82 gesagt wird, gilt auch in Bezug auf Ps 58, 2.

[2]) Vgl. Duhm, Jesaja, p. 154.

[3]) In der apokalyptischen Schilderung in Jes. 24 findet sich noch ein weiterer Zug, der Beachtung verdient, weil er in der späteren Apokalyptik wiederkehrt und vielleicht auch ursprünglich vom Parsismus herrührt. Nach dem Bundahish, der in diesem Punkte indessen wohl eine alte Anschauung wiedergiebt, wird Angra Mainyu, als er mit seinen Heerscharen den Himmel angreifen und, wie er die Erde befleckt hat, auch die Umgebung des Ahura Mazda beflecken will, gestürzt und in einer Art Gefängnishaft gehalten bis zu der Zeit, wo er für immer vernichtet werden wird (Bundahish 3, 26 S. B. E V, 19; vgl. Darmesteter, Ormazd et Ahriman, p. 114 ff., 123 ff.). Diese Gefangennahme hat nun freilich keinen Bezug auf Angra Mainyus schliessliche Vernichtung, aber die apokalyptische

Im Zusammenhang mit diesen Stücken aus dem Jesaja mag an Joel und den spätesten Teil des Zacharja erinnert werden, die wohl gleichfalls auf die persische Zeit zurückzuführen sind. Sowohl bei Joel wie bei Zacharja ist davon die Rede, dass Jahve bei dem entscheidenden Weltkampfe von seinen Helden und Engeln umgeben sein wird. Die Gibborim, Joel 4, 11, müssen meines Erachtens, wie in Ps. 103, 20, als Engelschar Jahves aufgefasst werden, die nun, ebenso wie es die Situation in Zach. 14 voraussetzt, zum Streite für ihn aufgeboten werden. Hier (Zach. 14) schimmert sogar der Gedanke an eine Welterneuerung durch, wenn die nach der Niederlage der Heiden anbrechende messianische Zeit als ein ewiger Tag ohne Nacht und ohne Kälte oder versengende Glut verläuft, während das Land die Gestalt einer gleichmässigen Ebene rings um Jerusalem herum annimmt[1]), und von dort aus nie versiegende Wasserströme nach Osten und Westen hin aussendet (vgl. Joel 4, 17). Ja, es sieht wirklich so aus, als ob die Eschatologie der mazdayasnischen Religion bereits die apokalyptische Bildersprache Maleachis beeinflusst hätte, jenes Propheten auf der Grenze zwischen dem Zeitalter der Weissagung und des Gesetzes, der hinsichtlich der Gottesverehrung der Heiden eine so weitherzige Anschauung hatte und den künftigen Tag Jahves in eine Krise innerhalb seines eigenen Volkes aufgehen liess.

Schilderung könnte diesen Zug ja doch entlehnt haben, wenn in Jes. 24, 22 davon die Rede ist, dass das Heer der Höhe in eine Grube geworfen und eine Zeit lang im Gefängnis verschlossen gehalten werden soll. Vielleicht schimmert in diesem dunklen Ausdruck geradezu der Gedanke an ein schliessliches Weltgericht hindurch, zu dem das hier Geschilderte nur ein Vorspiel bildet. In diesem Falle ist die Uebereinstimmung mit dem Parsismus noch deutlicher. Dass die Vorstellung von Angra Mainyus Einkerkerung der alten mazdayasnischen Religionsanschauung angehörte, erscheint nach Yasht 13, 77 (vgl. Darmesteter, Ormazd et Ahriman, p. 123) sehr wahrscheinlich.

[1]) Vgl. Plutarchs oben citirte Worte, De Iside et Osiride 47.

Wie wir gesehen haben, ist es eine für ihn charakteristische Eigentümlichkeit, dass er einen Vorläufer erwartet, einen Boten, der im Geiste und in der Kraft des Elia für die grosse Katastrophe den Weg bereiten soll (Kap. 3). Dass Maleachi dabei an eine thatsächliche Wiederkunft des grossen Propheten Elia gedacht haben sollte, ist wohl kaum anzunehmen, wenn auch das wunderbare Ende jenes Gottesmenschen eine derartige Vorstellung leicht verständlich machen würde. Die Hauptsache ist, dass er für die von ihm verkündete Apokatastasis einen Vorbereiter erwartet. Eine derartige Aufgabe wird, wie wir uns erinnern, im Mazdaismus dem Soshyos zuerteilt, und dort ist auch von mehreren besonderen Vorläufern vor ihm die Rede, die gleichfalls die Bezeichnung „Soshyanten"[1]) erhielten. Und es ist recht wohl denkbar, dass der Prophet gerade an diese parsistische Vorstellung gedacht habe; und hierin läge dann auch die Erklärung dafür, dass er nicht den Messias nennt, denn seiner Vorstellung nach wird jener Elia ja thatsächlich, wenigstens im jüdischen Volke, die Rolle des Messias übernehmen; und „ein Jude konnte diese erhabene Bestimmung allerdings kaum Jemandem passender zuweisen, als jenem in den Himmel aufgenommenen, eifrigsten Bekenner des Volkes"[2]). Wie erwähnt wurde, geht das Gericht für

---

[1]) Darmesteter I, p. 85: „*Saoshyañt*, litt. „bienfaiteur", désigne le plus haut degré de la sainteté mazdeenne, celui de la sainteté agissante et triomphante; on peut définir le Saoshyant le héros ou le grand homme du mazdéįsme. Il s'emploie tantôt pour désigner les grands saints du jour (Y. XII, 7, 24, XIV, 1, [XV, 2], XX, 3, 6 etc.); tantôt, plus spécialement, pour désigner les héros, nés ou à naître, qui par leurs œuvres coopèrent ou coopèreront au triomphe final d'Ormazd et feront le renouveau du monde" (frashô-cazethrâm Y. XXV, 5, 14); tantôt enfin, c'est le nom propre du plus grand de ces saints, le Saveur, le fils encore à naître de Zoroastre (Sôshyans), qui doit régner à la fin des temps et présider à la résurrection (Yt. XIII, 62, XIX, 89 sq.)".

[2]) Herzfeld, Gesch. d. Volks Israel II, p. 327.

Maleachi freilich in ein Gericht über das Volk Gottes auf. Wenn es aber heisst, dieser Tag des Gerichts wird kommen „brennend wie ein Ofen" (3, 19), und gesagt wird: „der Herr ist wie das Feuer des Schmelzers und wie die Lauge der Walker, er setzt sich zu schmelzen und zu reinigen, und er reinigt die Söhne Lewis und läutert sie wie Gold und wie Silber" u. s. w. (3, 2 f.), so erinnert das doch stark an die, wie wir oben gesehen haben, bereits in den Gathas auftretende mazdayasnische Anschauung von einer Feuerprobe bei der schliesslichen Apokatastasis, und der Gedanke des Propheten kann recht wohl auf diesen Zug gerichtet gewesen sein, wenn sich auch Spuren eines ähnlichen Gedankenganges bereits in der älteren Litteratur vorfinden; vgl. Jes. 1, 25 und Ps. 50, 3 ff., während Ps. 97, 2 ff. hinsichtlich seiner Entstehungszeit nicht weit von Maleachi entfernt ist [1]).

In dem Buche Daniel, einem Produkt des brennenden Verlangens nach Erfüllung der messianischen Hoffnungen während der Glaubensverfolgungen des Antiochus Epiphanes, finden wir eine merkwürdige apokalyptische Anschauung, die in verschiedenen Punkten auch auf die religiösen Ideen persischen Einfluss vermuten lässt, wie er ja gleichzeitig ganz unzweifelhaft der Sprache und manchen Zügen in der Schilderung der herrschenden Zustände seinen Stempel aufgedrückt hat. Zunächst begegnet uns hier zum ersten Male im Alten Testament eine religiöse Betrachtung der Weltgeschichte im Grossen und Ganzen, die unwillkürlich den Gedanken auf die ähnliche Auffassung des Weltverlaufs bei den Persern hinlenkt, während sie selbst gleichzeitig zweifellos den Grund zu der christlichen Universalgeschichte gelegt hat. Als Ausgangspunkt dient freilich nicht die Schöpfung der Welt, sondern die Zerstörung Jerusalems, und die Entwicklung schreitet inner-

---

[1]) Aehnlich Herzfeld a. a. O.

halb des Zeitrahmens der von Jeremia prophezeiten 70 Jahre fort, an deren Ende die Theokratie wieder hergestellt werden sollte. Diese 70 Jahre werden nun in 70 Jahrwochen verwandelt[1]). Hier liegt also eine freie Umgestaltung einer schon vorher gegebenen israelitischen Zeitbestimmung vor. Dass aber gerade eine derartige, auf der Anschauung von der Beschränkung der Weltgeschichte auf einen bestimmten Zeitraum fussende Zeitrechnung in die eschatologische Weissagung nunmehr ihren Einzug hält, in der sie ja später in so mannigfachen Formen Wurzeln schlagen sollte, beweist wohl nicht nur, dass die messianische Hoffnung eine brennende geworden war, sondern auch, dass man den Weltereignissen und dem Gang der Geschichte gegenüber einen mehr universellen, religiösen Gesichtspunkt eingenommen hatte [2]). Nur von einem solchen universalhistorischen Standpunkte aus, war es ja möglich, das Ende mit einiger Bestimmtheit vorauszusagen. Und da eine derartige Totalansicht über die Geschichte vom religiösen Gesichtspunkte aus, wie wir gesehen haben, im Parsismus bereits vorhanden war, so muss man doch allen Ernstes die Frage aufwerfen, ob sich derselbe hier nicht geltend gemacht habe.

Innerhalb des von den 70 Jahrwochen gegebenen Zeitrahmens verläuft die Entwicklung nun in vier Perioden, die durch die vier Weltmonarchieen bezeichnet werden; in dieser Zahl liegt doch eine auffallende Uebereinstimmung mit den vier Perioden des Parsismus vor. Es war bekanntlich recht schwer, sich darüber zu einigen, welche vier Reiche hier gemeint seien. Indessen dürften heutzutage wohl nur noch

---

[1]) Hierin war bereits der Chronist dem Verfasser des Buches Daniel vorangegangen; vgl. CORNILL, Siebzig Jahrwochen Daniels, p. 7; E. STAVE, Daniels Bok, Upsala, 1894, p. 155.

[2]) Später traten an die Stelle der siebzig Jahre Jeremias die verschieden berechneten Jahrtausende, gewöhnlich sieben tausend Jahre.

Wenige daran festhalten, dass sich der apokalyptische Gesichtskreis des Buches über die Zeit des Antiochus Epiphanes hinaus erstreckt habe, so dass unter den vier Reichen demgemäss die Chaldäer, Meder, Perser und Griechen zu verstehen wären. Aber trotzdem fällt es nicht so leicht, eine Erklärung dafür zu finden, dass in dem Buche mitunter die Meder und Perser als ein Reich betrachtet zu werden scheinen, ein Umstand, der ja Manche dazu veranlasst hat, sie wirklich als zu einem Reiche zusammengefasst und dafür das griechische als in zwei geteilt anzunehmen [1]). Wie nun, wenn das Periodenschema 4 im Voraus durch Einfluss vom Parsismus her gegeben gewesen wäre? Dann wäre es erklärlich, dass für den Verfasser selbst eine gewisse Schwierigkeit darin gelegen haben muss, die Weltereignisse in ihm unterzubringen [2]). Freilich hat sich der eventuelle Einfluss hier nur hinsichtlich des eigentlichen Zeitschemas geltend gemacht, denn die Entwicklung, die für die Apokalyptik die Richtung einer inneren Verschlechterung der Weltreiche und einer wachsenden äusseren Not beim Volke Gottes annimmt, hat mit der älteren Anschauung des Parsismus nicht eben viel gemein [3]).

Diese ganze Betrachtung des Weltverlaufes als auf eine gewisse Zeit beschränkt, die von Gott selbst sorgfältig eingeteilt und abgemessen wird, beruht darauf, dass die schliessliche

---

[1]) E. Stave, Daniels Bok, 1894, p 32. C. v. Orelli, Die altt. Weissag. v. der Vollend. des Gottesreiches, 1882, p. 521, hält die Vierzahl des Periodenschemas für älter als die Entstehungszeit des Buches.

[2]) Die Vierzahl findet sich schon bei Zacharja (2, 1 –4) auf die Weltreiche angewendet, aber bei ihm als eine Rundschau, nicht als eine Darstellung der Reihenfolge, wie bei Daniel.

[3]) In der späteren Pahlavilitteratur finden sich dagegen mehrere Einzelzüge, die in der That auffällig sind; z. B. im Bahman Yasht, 1, wo Zarathustra einen Baum von Gold, Silber, Erz und Eisen als Symbol einer stufenweisen Verschlechterung erblickt; vgl. Daniel 2.

Demütigung der Weltmächte in eine von der im Buche angenommenen Zeit weit entfernte Zukunft verlegt wurde. Die ältesten Propheten wissen von nichts Derartigem, für sie war die Demütigung der — assyrischen oder chaldäischen — Weltmacht eine unmittelbar bevorstehende Katastrophe und gleichzeitig mit dem Anbruch der messianischen Zeit. Jeremia kennt nur eine kurze Periode von 70 Jahren als Zwischenglied zwischen der gegenwärtigen Zeit und der messianischen Epoche. Erst bei Ezechiel finden wir einen Ansatz zu dem, was hier bei Daniel im grossen Stile, als entwickelte Lehre vorliegt. Aber man kann doch nicht sagen, es habe von vornherein in dem israelitischen Gedanken gelegen, dass diese Entwicklung eine Gestalt annehmen musste, die nach dem eben Angeführten eine auffallende Aehnlichkeit mit der Anschauung des Parsismus aufweist. Und deshalb scheint es uns, als ob die Lehre des Buches Daniel in diesem Punkte nicht als eine ausschliesslich innerisraelitische Entwicklung betrachtet werden könne. Diese Folgerung erhält noch eine weitere Stütze in anderen für das Buch Daniel charakteristischen Ideen, die man gleichfalls nicht für eine blosse Entwicklung altisraelitischer Vorstellungen halten kann.

In gewissem Sinne ist der religiöse Dualismus im Buche Daniel weltumfassender und schärfer ausgeprägt als in der mazdayasnischen Religionsanschauung. Das Weltreich und das Reich Gottes [1]) können, wie sie hier gezeichnet werden, in der Welt nicht neben einander bestehen. Wenn jenes triumphirt, dann ist das Volk Gottes vom Untergange bedroht, und wenn dieses vom Himmel herniedersteigt und in seiner wahren Wirklichkeit offenbar wird, dann muss jenes unbedingt zu

[1]) Ebenso prägnant, wie der Begriff „Reich Gottes" in der jüdischen Apokalyptik, ist bisweilen Khshathra Vairya im Avesta. Das Reich der Vollendung, das man erhofft, für das man arbeitet und das alle Seligkeit in sich begreift, wird ganz einfach als Khshathra Vairya bezeichnet.

Grunde gehen (Kap. 2 und 7). Diese Auffassung von der exklusiven Stellung des Gottesreiches und der Weltmacht zu einander liegt einem Deutero-Jesaja offenbar sehr fern, wenn er sich Israel als das mitten unter den Heidenvölkern um ihrer Erlösung willen missionirende Gottesvolk vorstellt. Zum Teil kann der Gegensatz aus der Begegnung des Judentums mit dem Hellenismus erklärt werden, der ebenso wie das Judentum Anspruch auf eine Weltmission machte, und dessen Repräsentant, das 4te Tier in Kap. 7, als furchtbarer als alle vorhergehenden beschrieben wird [1]). Dass der Träger dieser Weltkultur eine Person wie Antiochus Epiphanes war, war natürlich geeignet, diesen Gegensatz nur noch zu verschärfen. Aber die Exklusivität erscheint nun im Buche Daniel universell und weltumfassend. Das steht deutlich im Zusammenhang mit dem universalhistorischen Blick, den der Verfasser für den Gang der Geschichte und für Israels Stellung zur Völkerwelt besitzt. Aber dass sich ein derartiger universeller Dualismus gerade jetzt, in diesem Augenblicke geltend macht, wo Israels Geschichte in ein universalhistorisches Periodenschema eingefügt wird, ist auf alle Fälle eine auffallende Erscheinung, die die Gedanken ganz natürlich auf die parsistische Anschauung hinlenkt [2]). Noch nach dem Verfasser von Jes. 13 und dem Deutero-Jesaja war es möglich, dass Jahve sich der Meder und Perser bediene, um sein Volk zu erretten. Im Buche Daniel kann keine Weltmacht das Organ zur Ausführung seines Planes bilden. Freilich darf man die starken Unähnlichkeiten, die sich bei dem Allem vorfinden, nicht übersehen. Der Dualismus steigert sich in dem Buche Daniel nicht zu einem Gegensatz zwischen zwei persönlichen Wesen; wir hören

[1]) Vgl. E. Stave, Daniels Bok, p. 97.

[2]) Nachträglich finde ich, dass T. Lücke, Einleitung in die Offenbarung Johannis [2], 1852, p. 55 f., sich zu derselben Schlussfolgerung veranlasst sieht, die hier oben ausgesprochen wird.

nirgends von einem Satan sprechen, obwohl er, wie wir sehen werden, für die Juden zu jener Zeit wahrscheinlich keine unbekannte Grösse war. Auf dämonische Mächte kommen wohl auf alle Fälle die Tiergestalten hinaus (Kap. 7), die aus dem Meere aufsteigen, aus dem Reiche, in dem der Tod und die Scharen der bösen Geister regiren.

Noch eigentümlicher tritt der Unterschied darin hervor, dass das Reich Gottes nach dem Buche Daniel eigentlich himmlischen Ursprungs ist, und, wenn die Zeit erfüllt sein wird, durch ein Wunder auf die Erde zur wartenden Gemeinde herniederkommt, die seine Ankunft durch keinerlei äussere Mittel zu beschleunigen oder sich zu erarbeiten braucht[1]), sondern nur durch getreuen Gehorsam gegen Gottes Willen sich zu seinem Empfange bereit zu zeigen hat[2]). Der Dualismus ist für das Buch Daniel eher überirdischer Natur. Deshalb wird der Streit auch hauptsächlich nicht auf der Erde ausgekämpft, obwohl er hier in den Leiden der Gläubigen sein Spiegelbild hat, sondern im Wesentlichen im Reich der Geister, wo Michael (Kap. 10—12), der Fürst des Gottesvolkes, die Engelfürsten der Weltmächte zu bekämpfen hat. Von einer besonderen Bestrafung oder einem besonderen Gericht über alle diese Geister, wie im Buche Henoch, hören wir hier freilich noch nichts, aber etwas Derartiges wird wahrscheinlich doch vorausgesetzt und bildet den unsichtbaren Hinter-

---

[1]) Vgl. was im Obigen von dem Verhältnis der Asidäer zu den Hasmonäern und von ihrer Spaltung gesagt worden ist. Früher war die Bekehrung der Heiden der Punkt, wo die Arbeit der Juden dazu helfen konnte, dass das Reich Gottes komme. Im Buche Daniel kommt das Reich um so näher, je weiter die Gemeinde davon entfernt zu sein scheint.

[2]) Ob vielleicht ein Ansatz zu der Vorstellung eines derartigen Dualismus und seiner Aufhebung als des ausschliesslichen Werkes Gottes bereits in Jes. 63, 1—6 vorliegt, wenn dort mit besonderer Betonung hervorgehoben wird, dass Jahve allein die Edomiter (?) und alle anderen gottesfeindlichen Völker zerschmettert habe? Vgl. auch Joel, Kap. 4.

grund des apokalyptischen Schlussaktes. Und dass das Reich Gottes bei seinem Eintritt in die Welt der Macht alles Bösen ein Ende bereitet, wird mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ausgesprochen (Kap. 2 und 7).

Es ist offenbar, dass diese Anschauung der parsistischen zugleich ähnelt und sich von ihr unterscheidet. Der gläubige Mazdaverehrer hat auf alle Weise hinzuarbeiten auf die Einschränkung der Gewalt des Angra Mainyu und auf die Vernichtung des Bösen in der Welt. Der fromme Israelit fühlt sich nicht stark genug, an den Sieg des Guten ohne ein besonderes Eingreifen Gottes zu glauben, und deshalb thut er selbständig nichts dazu, das Reich des Bösen auf der Welt zu zerstören. Hierin liegt zugleich eine Schwäche und eine Stärke; eine Schwäche, insofern dem Einzelnen kein rechter, praktischer, positiver Lebenszweck in der Welt zuerkannt wird und er mit dem getreulichen Warten auf die Zeit Jahves einer gewissen Passivität überlassen wird; eine Stärke, insofern man das Böse tiefer auffasst, als über die Kraft der Menschen hinausragend, und den Sieg des Guten damit als wesentlich beruhend auf der Kraft Gottes. In dieser letzten Anschauung schimmert etwas die früher erwähnte Idee durch von der Welterneuerung als einer notwendigen Vorstufe für die Verwirklichung der Vollendung, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass diese Idee auf die eigentümliche Schilderung des Verfassers in diesem Punkte eingewirkt hat. Das wahre Gottesreich kann nicht in diesem Weltalter, nicht unter dieser Menschheit, realisirt werden, sondern dazu ist eine neue Weltordnung nötig.

Nachdem Angra Mainyu nach Plutarchs Worten, die wohl hier wie in dem unmittelbar darauf Folgenden auf Theopompus beruhen, eine Zeit lang sein Spiel auf die Spitze getrieben hat[1]),

---

[1]) In der späteren Pahlavilitteratur ist diese Anschauung zu der Lehre

kommt schliesslich doch auch seine Stunde und damit die Vollendung der Weltgeschichte. So finden wir denn auch im Buche Daniel, dass die Vollendung der Zeit dann eintreten wird, wenn sich die Bosheit gleichsam in einer Person[1]), dem Antiochus, verkörpert hat, und wenn schwere Drangsal über das Volk Gottes hereingebrochen ist. Ueber den in der Welt der Geister ausgefochtenen Kampf und sein Spiegelbild auf Erden unmittelbar vor dem Ende lesen wir bei Daniel 12, 1 ff.: „Zu jener Zeit aber wird sich Michael, der grosse Fürst der deine Volksgenossen schützt, erheben, und es wird eine Zeit der Bedrängnis sein, wie es bis auf jene Zeit keine gegeben hat, seitdem Völker bestehen. Zu jener Zeit werden von deinem Volke alle die gerettet werden, die sich im Buche aufgeschrieben finden. Und viele von denen, die im Erdenstaube schlafen, werden erwachen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zur Schmach und ewigen Abscheu. Die Weisen aber werden leuchten wie der Glanz der Himmelsveste, und die, welche viele zur Gerechtigkeit geführt haben, wie die Sterne auf immer und ewig."

An dem grossen Tage der Erlösung, wenn dem Volke Recht gesprochen wird, nämlich allen denen, die aufgeschrieben sind in dem Buche des Herrn (v. 1, vgl. Mal. 3, 16 u. a.), und sie von dem Alten der Tage das Reich auf ewig erhalten (Kap. 7), dann wird auch im individualistischen Sinne

---

vom Krieg und Blutvergiessen zur Zeit des Messias und seines Vorläufers entwickelt worden; vgl. Spiegel, Alterthumskunde, Bd. 2, p. 156.

[1]) Dieser Gedanke, dass die Erlösung gerade in dem für Israel kritischesten Augenblick anbrechen werde, war jedoch auch der älteren Prophezeiung keineswegs unbekannt; vgl. z. B. Jes. 10. Von Daniel ab aber wird die grosse Drangsal für Israel gleichsam ein Anzeichen der nahe bevorstehenden Erlösung Jahves, die nachher von der Apokalyptik wie ein stehender Faktor in das eschatologische Zukunftsgemälde aufgenommen wird.

Gerechtigkeit geübt, und zwar so, dass die frommen Märtyrer, die um des Herren Willen gelitten haben, ohne die Zeit der Erlösung zu erleben, nun aus ihren Gräbern auferstehen, um am messianischen Heil teil zu haben, und diejenigen unter ihnen oder den dann noch Lebenden, die dazu beigetragen haben, die Angefochtenen während der Verfolgungen zu bewahren, erhalten eine besondere Auszeichnung als Lohn für ihre Arbeit [1]). Aber gleichzeitig stehen auch Andere auf, die dem Willen des Herrn Trotz geboten haben, um nun ihre Strafe zu empfangen, und der Gegenstand des Abscheus für die übrigen zu werden (vgl. Jes. 66, 24). Um eine allgemeine Auferstehung handelt es sich also auch hier nicht, sondern nur um die Einiger. Die Meinung der Stelle ist kaum, dass alle Israeliten auferstehen werden, sondern nur diejenigen, die während der vorausgehenden Drangsal nicht ihren rechten Lohn empfangen haben, d. h. auf der einen Seite die glaubensstarken Märtyrer, und auf der anderen die Abtrünnigen, die ihre Strafe nicht im Leben erhielten. Diese Stelle geht aber insofern über Jes. 26 hinaus, als es sich in ihr um eine Auferstehung zu ewigem Leben oder zu ewiger Demütigung und Schande handelt. Der fruchtbare Boden, dem dieser Gedanke entsprossen ist, war jedoch auch hier, wie leicht einzusehen ist, die vergeltende Gerechtigkeit Gottes, die im Leben nicht zur vollen Offenbarung gekommen ist, und um diese Entwicklung zu verstehen, brauchen wir also auch hier unsere Zuflucht nicht zum Parsismus zu nehmen. Nur der Umstand, dass man später nach dem Psalt. Salom. und einer Stelle des Buches Henoch und im Pharisäismus zu Josephus' Zeit nur die Auferstehung der Gerechten erwartet zu haben scheint, dagegen nicht die der gottlosen Israe-

[1]) Ein solcher Lohn wird auch vom Gatha Ushtavaiti (Yasna 43, 1—3) demjenigen geboten, der die Menschen in dem, was gut ist, unterweist.

liten oder Heiden, könnte darauf hindeuten, dass die doppelte Auferstehung im Buche Daniel, die mit einem Urteilsspruch verknüpft sein muss, von aussen her beeinflusst worden wäre. Auf alle Fälle ist dieser Einfluss gerade auf die Auferstehungslehre aber sehr geringfügig gewesen, da nicht einmal das Buch Daniel von einer allgemeinen Auferstehung oder auch nur von einer Hölle in Sinne der späteren Apokalyptik spricht. Und wenn man auch in der Art und Weise, wie das Gottesreich in die Welt tritt, den Gedanken an eine Welterneuerung durchspüren möchte, so scheint es doch andererseits nicht über das Gebiet des Natürlichen hinaus erhöht zu sein, sondern nur eine Phase in der Geschichte der gegenwärtigen Welt auszumachen. Möglicherweise kann in dem Ausdruck, dass Einige zu ewigem Leben auferstehen, die Voraussetzung liegen, dass sie auf einer erneuerten Erde wieder aufleben.

Dass der Glaube an eine Auferstehung zur Zeit des Buches Daniel kein allgemeiner war, kann man aus dem Prediger ersehen, der wohl nicht lange vorher, vielleicht geradezu etwas später lebte [1]). Der Verfasser, eine Art Hamlet im A. T., ist, was die zukünftige Herrlichkeit Israels betrifft, zum Pessimisten geworden, fühlt sich aber doch durch den Willen Gottes gebunden. Wenn er also von dem Gericht spricht, so geschieht es deswegen, weil er sich nicht von der Furcht vor Gott frei machen kann (8, 13; 11, 9). Gegen diejenigen, die sich zum Glauben an die Machtlosigkeit des Todes gegenüber den in Gemeinschaft mit Gott Lebenden aufgeschwungen haben, lässt er sich aus dem gleichen Grunde auf keine Polemik ein, um philosophisch die Unmöglichkeit der Auferstehung zu beweisen, aber er weist jedenfalls auf das Unsichere dieser Hoffnung hin, denn die Menschen seien demselben Lose unterworfen wie die Tiere, und wer könne Bürgschaft dafür leisten, dass

---

[1]) E. König, Einleitung in d. Alte Testament, 1893, p. 432.

der Geist des Menschen aufwärts, der des Tieres abwärts ginge (3, 21)? Oder wer könne sich zutrauen, etwas Gewisses von dem zu wissen, was nach dem Tode geschehen werde, da der Mensch nicht einmal seine eigene Zukunft hier auf Erden kenne (6, 12).

In dieser Frage komt auch der Siracide, dessen Werk einige Jahrzehnte älter als das Buch Daniel sein dürfte, über den Standpunkt des Predigers nicht hinaus. Von einer Bewahrung der Gläubigen vor dem Tode oder von einer Auferstehung ist bei ihm nicht die Rede [1]). Er motivirt freilich seine verschiedenen Lebens- und Weisheitsregeln durch den Hinweis auf eine Wiedervergeltung, aber dieselbe geht bald in partiellen Gerichten auf, bald fällt sie mit dem grossen abschliessenden Gerichte zusammen, das jedoch nur die Heiden, die Feinde Israels, zu treffen scheint, während dieses selbst dadurch erlöst wird (32, 18 ff. und 33).

Aus dem letzt erwähnten Verhalten geht hervor, dass der Glaube an die Auferstehung zu jener Zeit kein allgemeiner war, wenn auch andererseits die Ausdrucksweise des Predigers erkennen lässt, dass diese Frage die Geister lebhaft beschäftigte. Hieraus folgt notgedrungen, dass dieser Glaube keine direkte Entlehnung aus dem Parsismus sein kann, denn in dem Falle hätte er viel frühzeitiger als Dogma auftreten und sich in jener Zeit als Lehre einer allgemeinen Auferstehung geltend machen müssen. Möglicherweise ist der Parsismus aber dennoch nicht ohne Einfluss auf die Entwicklung geblieben; und auf alle Fälle machte er sich im Grossen und Ganzen geltend bei der mit der Auferstehung verbundenen apokalyptischen Anschauung. Das setzt voraus, dass die Juden

[1]) Die Stelle Maleachi 3, 21 bezieht er getreu dem Buchstaben nach auf die Wiederkunft des Elia (48, 10); aber darin liegt kein Beweis für den Glauben an eine allgemeine Auferstehung. Elia war ja nicht tot, sondern in den Himmel aufgenommen worden.

eklektisch zu Werke gingen, wenn sie Lehren aus dem Parsismus schöpften. Das tritt in der folgenden Apokalyptik noch deutlicher hervor.

In dem Buche Henoch, dessen älteste Bestandteile bis in die spätere Makkabäerzeit zurückzugehen scheinen, findet sich eine apokalyptische Schilderung der Geschichte Israels, die in ihrem älteren Stadium, von der Berührung Israels mit den grossen Weltmächten ab (Hen. 85—90), stark an das Buch Daniel erinnert. Das Volk wird unter 70 Hirten gestellt, womit Engelmächte gemeint sind, welche eine bestimmte Zeit zu regiren und zuzusehen haben, dass die wilden Tiere und Raubvögel (Weltmächte) nur soviele Schafe (Israeliten) zerreissen, wie Gott will. Die Zeit dieser 70 Engelmächte fällt nicht mit der Zeit der Weltreiche bei Daniel zusammen, da das assyrische Reich mitgezählt ist, und auch das Ende zugleich höher hinaufgerückt wird. Aber nichtsdestoweniger scheint es, als habe der Verfasser dasselbe Schema durchführen wollen, nämlich die Vierzahl: die erste Periode (12 Engel) reicht bis Cyrus, die zweite (23 Engel) bis Alexander, die dritte (23 Engel) bis Antiochus Epiphanes, die vierte (12 Engel) bis zur Zeit des Verfassers selbst, die mit der des Johannes Hyrkanus zusammenzufallen scheint [1]). Diese Vierzahl im Periodenschema, die auch später eine derartige Rolle spielt (Apok. Baruch 38—40; 4. Esra 11, 1—12, 51), scheint also eine stehende Zahl gewesen zu sein, die man auf die eine oder die andere Weise in die Geschichte einzufügen versuchte, die sich auch ihrerseits in ihrer Entwicklung dem anzupassen hatte [2]).

Noch deutlicher glaubt man parsistischen Einfluss durch-

---

[1]) Schürer, Gesch. II, p. 624.

[2]) Die Lehre von den 4 Weltaltern findet sich bekanntlich u. A. auch bei den griechisch-römischen Völkern, aber nur bei den Persern in einem solchen eschatologischen Zusammenhange, dass diesbezügliche jüdische Vorstellungen daran angeknüpft sein könnten.

zuspüren, wenn man in Kap. 90 liest, dass jene 70 Engel als Repräsentanten der dem Reiche Gottes feindlichen Weltmacht, zugleich mit den bei Beginn der Schöpfung gefallenen Engeln, zur Strafe dafür, dass sie die Weltreiche nicht daran verhindert haben, die ihnen von Gott gezogenen Schranken zu überschreiten, gebunden und in das höllische Feuer geworfen werden (vgl. Matth. 25, 41). Hier ist der in Jes. 24, 21; 27, 1; 34, 5 keimende Gedanke offenbar voll entwickelt [1]. Und trotz der Abweichungen ist die Aehnlichkeit mit der parsistischen Anschauung, die ja, wie wir uns erinnern, davon spricht, dass die bösen Geister am Ende der Weltgeschichte gestürzt werden würden, so gross, und der Gedanke selbst ist von seinem allerersten Auftauchen an für die israelitische Anschauung so neu, dass wir ihn nicht hinreichend erklären können, ohne unsere Zuflucht zum Parsismus zu nehmen. Der Gedanke von einem, dem schliesslichen Gericht vorhergehenden dämonischen Hausen, dem dann ein Ende gemacht werden soll, schimmert auch in Hen. 60; Apok. Bar. 29; 4, Esra 6, 49 ff. durch. Die im Leviathan und Behemoth symbolisirten dämonischen Gestalten werden hier und in Jes. 27 nicht wie sonst im A. T. in kosmologischem sondern in eschatologischem Zusammenhang verwendet, und eine derartige Anordnung findet doch nur im Parsismus ihre Analogie. Jene Vorstellung, welche diese eigentümliche Anschauung als auf assyrisch-babylonischem [2]) oder griechischem Einfluss (Tartaros) [3])

[1]) Eigentümlich charakteristisch für das Buch Henoch (ebenso wie für Jes. 24—27; 34) ist es, dass nicht der Messias sondern Gott das Gericht über die Welt der Engel vollzieht. Erst, nachdem dieses Gericht vorüber ist, erscheint der Messias, der hier als ein weisser Farre bezeichnet wird; und ihm begegnen dann das neue Jerusalem, das versammelte Israel und die bekehrten Heiden.

[2]) Gunkel, Schöpfung und Chaos, 1895.

[3]) Dieterich, Nekyia, 1893.

beruhend zu erklären versucht, scheint mir deshalb sehr viel weniger wahrscheinlich. Mit keiner dieser Religionen hatten übrigens die eschatologischen Ideen der Juden eine so nahe Verwandtschaft wie mit dem Parsismus.

Hinsichtlich des Zustandes des Menschen unmittelbar nach dem Tode bietet das Buch Henoch etwas vollständig Neues, insofern es den Beginn der jenseitigen Vergeltung in den Scheol verlegt. Von etwas Derartigem hören wir früher nichts. Man kann auch kaum sagen, diese Lehre wäre durch derartige Stellen wie Ps. 49, 15 oder Prov. 2, 18 vorbereitet gewesen, denn sie besagen, auch wenn man die Worte noch so sehr ausdeutet, doch nichts weiter als dass die Ungläubigen dahinsterben wie die Tiere. Erst in Jes. 66, 24 (einer Stelle wahrscheinlich nachexilischen Ursprungs) lesen wir, dass die Frommen, die jeden Neumond und Sabbat in Jerusalem versammelt sind, hinausgehen, um sich im Thal Hinnom an dem Anblick der ewigen Strafe der Ungläubigen zu erfreuen. Auch noch nach Daniel 12, 2 schlummern die verstorbenen Frommen ebenso wie die Gottlosen im Staube der Erde. Nun kommt die Lehre von der Belohnung der Bösen und der Guten unmittelbar nach dem Tode in dem ältesten Teil des Buches Henoch (Kap. 22) auf. Hier erfahren wir auch zum ersten Male von Henoch und Elia, dass sie in das Paradies entrückt wurden (60, 8; 70)[1]), wo sich auch andere Auserwählte und Gerechte befinden (60, 23; 70, 4; 61, 12), und diese Anschauung kommt später bekanntlich öfter zum Vorschein; vgl. z. B. Luk. 16, 22 ff[2]); 23, 43; Apok. Joh. 6, 9 ff.; 7, 4 ff.; u. A.[3])

---

[1]) Vgl. Dillmann, Henoch, p. 184.

[2]) Ganz wie hier heisst es im Gatha Ahunavaiti, Yasna 32, 15, dass die Frommen von Engeln ins Haus des Ahura Mazda, d. h. ins Paradies, geführt werden; siehe Darmesteter I, p. 242; vgl. auch Vendidad 19, 31 (102).

[3]) Nach Paulus hingegen schlafen die Toten bis zur Parusie, 1. Thess. 4, 13 ff.; 1 Kor. 15, 18 ff.; 11, 30; siehe Näheres bei E. Teichmann, Pau-

Wenn die mazdayasnische Lehre darüber, dass die Verstorbenen an einen Ort der Strafe oder der behaglichen Erquickung gelangen, zur Zeit der Berührung der Juden mit den Persern auch noch nicht die entwickelte Gestalt gehabt hat, wie später z B. in Arda Viraf Namak, so gehört sie doch auf alle Fälle zu den ältesten Lehren des Mazdaismus, und da, wie wir gesehen haben, bereits die Gathas einen besonderen Raum (Hamêstagân) für diejenigen voraussetzen, deren sündhafte und gute Thaten sich gegenseitig aufwiegen, so ist es wohl nicht allzu gewagt, wenn man behauptet, dass die Grundlagen der Schilderungen eines Arda Viraf uralte mazdayasnische Bestandteile sind [1]). Und dass die Juden von der Anschauung des Parsismus in diesem Punkte ganz unberührt geblieben sein sollten, erscheint mir mehr als unwahrscheinlich. Hinsichtlich der unter allen Umständen höchst bemerkenswerten Uebereinstimmungen in den Einzelheiten zwischen den Schilderungen des Avesta und der Anschauung des späteren Judentums über die Schicksale der Menschenseele nach der Trennung vom Körper, mag auf die von Kohut gezogenen Parallelen verwiesen werden [2]).

Was die Auferstehung anbetrifft, so lehrt das Buch Henoch an einer Stelle (Kap. 22, 13), dass die sündigen Menschen, die ihre Strafe schon auf Erden empfangen haben, nicht auferstehen werden. Das stimmt sehr gut mit dem Gedanken

---

linische Vorstellungen von Auferstehung und Gericht, p. 26 ff., wo auch auf ähnliche Vorstellungen in der jüdischen Apokalyptik hingewiesen wird.

[1]) Beruht die Verwechslung des Armeniers Er bei Plato mit Zoroaster, der das Reich der Toten besucht haben soll, bei Clemens Alexandrinus vielleicht auf einer zu seiner Zeit verbreiteten Tradition, dass die Mazdaverehrer eine solche entwickelte Lehre von dem Leben in der Hölle und im Paradiese besässen? Vgl. M. A. Barthélemy, Artâ Virâf Nâmak Paris 1887, p. xxx.

[2]) Z. D. M. G. XXI, p. 553 ff.

überein, den wir in Dan. 12 gefunden haben, wonach sich die Auferstehung der Gottlosen allein auf diejenigen beschränkt, die nicht im Leben ihre Strafe erhalten haben. An anderen Stellen dieser Schrift (27, 2, 3; 90, 26; 51, 1 f.) wird dagegen der Glaube an eine allgemeine Auferstehung und ein allgemeines Gericht vorausgesetzt oder ausdrücklich ausgesprochen. Dass der Parsismus diese Entwicklung beschleunigt haben mag, kann nicht geleugnet, aber natürlich auch nicht bewiesen werden. Indessen muss die Lehre einer allgemeinen Auferstehung keine allgemeine Lehre gewesen sein, denn Ps. Salom. 3, 16; 14, 2, 7 (vgl. 13, 9 f., 15, 3 f.) ist nur von der Auferstehung der Gerechten die Rede, und das ist nach dem Zeugnis des Josephus (Antiqu. XVIII, 1, 3; B. J. II, 8, 14) die Lehre der Pharisäer gewesen. Hierin könnte eine Art Protest gegen eine fremde Lehre von einer allgemeinen Auferstehung liegen, aber nach dem Bekenntnis des Paulus, das als identisch mit dem der Juden (der Pharisäer) zu gelten hat, giebt es doch sowohl eine Auferstehung für die Gerechten wie für die Ungerechten (Apostelgesch. 24, 14 f.), ebenso ferner 2. Makk. 12, 42 ff., 6, 26, während sie nach 7, 14 freilich auf die Israeliten beschränkt zu sein scheint. Die talmudisch-midraschische Litteratur scheint die Auferstehung gleichfalls nicht auf die ungläubigen Israeliten und die Heiden ausdehnen zu wollen [1]). Die Apokalypse Baruchs, Testamentum XII Patriarch., 4. Esra und die Mischna huldigen dagegen der Lehre von einer allgemeinen Auferstehung; Apok. Bar. und 4. Esra verlegen sie jedoch an das Ende der messianischen Zeit [2]).

Das spätere Judentum zeichnete sich durch eine Mannigfaltigkeit verschiedener Anschauungen über die letzten Dinge

---

[1]) Weber, Lehren des Talmud, p. 372.

[2]) Vgl. Schürer, Gesch. II, p. 463.

aus; und hierin liegt meines Erachtens der ganz sichere Beweis eines Einflusses von fremden Religionssystemen her. Die kanonischen Schriften kannten nichts Höheres als die Zeit der messianischen Herrlichkeit, in welcher Palästina der Mittelpunkt des die ganze Welt umfassenden neuen Gottesreiches wird, und wo die Natur wenigstens in Kanaan eine verklärte Gestalt erhält. Die Auferstehung und das Gericht haben nach dieser Auffassung den Zweck diese Zeit des Heils einzuleiten; so z. B. in Daniel 12. Diese Anschauung wird nun im späteren Judentum nicht aufgegeben [1]), steht aber unvermittelt neben einer anderen, nach der die Zeit der Vollendung, die ewige Seligkeit für die Gläubigen und die ewige Verdammnis für die Ungläubigen, erst nach dem Messiasreiche eintritt, das dieser Auffassung nach also von beschränkter Dauer ist (vgl. 1 Kor. 15, 28). Nach dieser letzten Vorstellung kommt die allgemeine Auferstehung und das allgemeine Gericht gleichfalls erst nach dem Abschluss des Messiasreiches, und die feindlichen Mächte, deren Vernichtung früher unmittelbar vor dem Anbruch jenes Reiches vorsichging, werden nach der neuen Anschauung erst nach dem Abschluss desselben vernichtet [2]). Dass zwei derartige Auffassungen neben einander Geltung haben konnten, scheint auf alle Fälle zu verraten, dass man keinen natürlichen Uebergang von der einen zur anderen finden konnte; und dann muss man doch allen Ernstes die Frage aufwerfen, ob die spätere nicht ursprünglich in einem anderen Religionssysteme zu Hause gewesen sein mag, in dem die Vollendung einer anderen, neuen Weltordnung angehört. Der Umstand, dass der Glaube an eine ewige Reichsherrlichkeit in Palästina und eine Erneuerung Jerusalems ebenso unvermittelt neben

---

[1]) Schürer, Gesch. II, p. 460 ff.

[2]) Im Anschluss an diese Auffassung erwartet die Apok. Joh. eine doppelte Auferstehung, eine für die Frommen vor dem Anbruch des Messiasreiches, und eine allgemeine nach dessen Abschluss.

dem Glauben an eine Erneuerung der ganzen Welt steht, die für die Zeit der Vollendung notwendig sei, deutet natürlich auf dasselbe hin. Für den letzteren Glauben kann Israels alte Hoffnung von einem ungestörten Glück in seinem eigenen Land oder von einer Weltherrschaft nicht das Endziel von Gottes Plänen bedeuten, sondern ihr Ziel muss in einer ganz neuen Weltaera liegen. Hieran haben die Propheten jedoch, wenn sie auch zuweilen von „einem neuen Himmel und einer neuen Erde" sprechen, sicherlich nicht gedacht. Und wenn man das nun auch rein als eine Folge der Erweiterung des politischen Gesichtskreises hinstellen wollte, so dass das Aufgesogenwerden der Kleinstaaten durch die grossen Weltreiche den Gedanken an ein ideales Reich als ein Weltreich und an den Messias als Weltherrscher und Weltrichter, hervorgerufen hätte; oder wenn man annehmen wollte, die Erweiterung der Weltanschauung allein hätte auch zu einer universellen Auffassung der letzten Dinge führen müssen, so reicht das alles doch nicht aus, um zu erklären, weshalb man das Messiasreich auf eine gewisse Zeitdauer beschränkte oder die Vollendung in eine neue Weltordnung verlegte. Die Erklärung für diese eigentümlichen Anschauungen liegt vielmehr in dem jetzt für den früheren Monismus eingetretenen Dualismus, nach welchem Gott in der jetzigen Weltordnung die Welt gleichsam dem Satan und der Herrschaft der bösen Geister ausgeliefert hat, und sein eigenes Reich erst in einer neuen Welt beginnen kann, in der diese Macht der bösen Geister gänzlich ohne Einfluss ist. Infolge dieser Auffassung, deren Keime, wie wir sehen werden, nicht in Israels alter Religion liegen, sondern die wahrscheinlich auf Einflüssen vom Parsismus her beruht, wird das kommende Heil immer transcendentaler gefasst; das kommende Reich ist im Himmel bereits vorhanden und kommt als ein Wunder auf die Erde hernieder. So, wie wir sahen, bereits bei Daniel. Aber der Gedanke wird

immer klarer und zieht andere damit zusammenhängende Ideen nach sich. Es giebt keine natürliche Vermittlung zwischen der jetzigen und der kommenden Weltordnung, ebensowenig wie zwischen Israels Glauben an eine Reichsherrlichkeit in Palästina und der Vorstellung von der ewigen Seligkeit nach dem jüngsten Gerichte in einer neuen Weltordnung.

Eine bedeutungsvolle Abweichung vom Parsismus macht sich nun freilich darin geltend, dass die Qual der bei dem jüngsten Gericht Verdammten im Allgemeinen in der jüdischen Anschauung als ewig hingestellt wird; vgl. bereits Judith 16, 17 und auch die Worte in Jes. 66, 24: „ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer nicht erlöschen", sind wohl nicht anders zu verstehen [1]). Daniel 12 spricht etwas milder von Demütigung und Schande, betrachtet sie aber gleichfalls als ewig. Auf der anderen Seite finden wir jedoch auch in der jüdischen Anschauung die Auffassung ausgesprochen, dass die Strafe der Gottlosen auf eine bestimmte Zeit beschränkt sei [2]), oder dass eine Vernichtung der Heiden und eine Besitzergreifung der ganzen Erde durch Israel stattfinden, und die Erde selbst dann erneuert und zur Stätte des ewigen Lebens werden würde [3]). Zuweilen, wie in 4. Esra, wird diese ewige Seligkeit spiritualistischer beschrieben, mitunter aber auch, wie in Henoch und Apok. Bar recht sinnlich als ein grosses Mahl wie in den Evangelien dargestellt. In Apok. Bar. und

---

[1]) Der Umstand, dass die Leiden hier nur den Körper treffen, hängt wohl mit dem Fehlen einer eigentlichen Unsterblichkeitslehre zusammen. Aber die Strafe erhielt auf alle Fälle doch eine symbolische Bedeutung, die auf die Entwicklung der Lehre von einer wirklichen Bestrafung der Gottlosen am Ende der Welt sicherlich von Einfluss gewesen ist. Ueber weitere Stellen im A. T., die als Vorbilder der späteren Höllenschilderungen angesehen werden können, vgl. u. A. H. Schultz, Altt. Theol.[4], p. 747.

[2]) Schürer, Gesch. II, p. 463.

[3]) Weber, Lehren des Talmud, p. 375, 380.

4. Esra sind auch die ewigen Höllenqualen sehr krass geschildert. Bei der Ausbildung dieser Ideen kann die orphische Theologie mitgewirkt haben; aber die persische ist sicherlich gleichfalls nicht ohne Einfluss geblieben.

Noch auffälliger ist die Aehnlichkeit zwischen den persischen Vorstellungen von Angra Mainyu, als dem Oberhaupte der bösen Geister, und Soshyos, als dem Bekämpfer seines Reichs, einerseits, und der spätjüdischen Anschauung vom Satan und Messias andererseits, eine Aehnlichkeit, die sich übrigens in der evangelischen Geschichte deutlich wiederspiegelt. Der Satan, das Oberhaupt der dämonischen Mächte, steht mit seinem Reiche in der Welt als eine furchtbare Realität da, und seine gänzliche Vernichtung ist gerade die vornehmste Aufgabe des Messias. Deshalb ahnen zuerst Dämonen den Messias in der Person Jesu, und deshalb sieht Jesus selbst in dem Kampfe wider jene Macht einen wesentlichen Teil seiner Aufgabe und der seiner Jünger (Mark. 1, 23 ff.; 3, 11 ff.; 6, 7; Luk. 10, 17 ff.). Deswegen heisst es denn auch später, die schliessliche Vollendung komme erst dann, wenn Christus „alle (böse) Herrschaft, Gewalt und Macht vernichtet hat" (ἀρχή, ἐξουσία καὶ δύναμις 1 Kor. 15, 24), oder der Sohn Gottes habe sich dazu geoffenbaret, dass er die Werke des Teufels zerstöre, 1 Joh. 3, 8. Wenn es nun, wie wir im Folgenden nachweisen werden, wahrscheinlich ist, dass die jüdische Vorstellung vom Satan und seinem Reiche vom Parsismus her beeinflusst worden ist, dann wird damit auch zugleich im hohen Grade wahrscheinlich, dass diese Anschauung auch auf die eschatologische Vorstellung von der Bekämpfung der bösen Geister durch den Messias in irgend einer Weise eingewirkt habe. Der Satan ist der eigentliche Weltbeherrscher, er wird deshalb der Gott dieser Welt genannt (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου 2 Kor. 4, 4), und übt seine Macht in den Dämonen (Matth. 12, 24) und den heidnischen Weltreichen aus (Matth. 4, 8 f.). So

wird er besonders in der Apok. Joh. dargestellt, nach der er von den Heiden mit seinen Dämonen verehrt und angebetet wird (13, 4; 9, 20). Als Weltbeherrscher erscheint er dort mit 7 gekrönten Häuptern (12, 3). Als Feind des Gottesreiches versuchte er gleich anfangs den Messias zu verschlingen, aber dieser wurde seiner Macht zu Gott entrückt (12, 4). In engster Verbindung damit kommt es im Himmel selbst zu einem gewaltigen Kampf zwischen Michael und seinen Engeln einerseits und dem Drachen und dessen Engeln andererseits; und dieser Kampf endet damit, dass „der grosse Drache, die alte Schlange, die da heisst Teufel und Satan" (v. 9), auf die Erde geworfen wird, ganz wie Angra Mainyu bei seinem misslungenen Versuche, in die nächste Umgebung Ahura Mazdas einzudringen. Damit scheint der Streit in der himmlischen Welt vorüber zu sein, denn dort erschallt jetzt der Lobgesang: „Nun ist gekommen das Heil und die Macht und das Reich unseres Gottes und die Vollmacht seines Christus; denn es ward der Verkläger unserer Brüder geworfen, der sie verklagte vor unserem Gotte Tag und Nacht. Und sie haben ihn besiegt. . . Darum seid fröhlich, ihr Himmel, und die in demselben ihre Hütte haben . . ." (v. 10 ff.). Damit ist indessen die Macht des Satans keineswegs zu Ende; sein Bestreben geht nun darauf hinaus, die Gemeinde auf der Erde zu verfolgen. Deshalb heisst es: „Wehe der Erde und dem Meere, denn der Teufel ist herabgekommen zu euch in grossem Zorn und weiss, dass er nur noch wenig Zeit hat", (v. 12), und deswegen werden auch die Juden, wenn sie die Christen verfolgen, die Synagoge des Satans genannt (2, 9), und hat dieser seinen Thron errichtet, wo die Verfolgung wütet (2, 13). Aber er treibt sein Wesen auch in der Versuchung durch die falschen Propheten (2, 24). Vor allem aber zeigt er sich in den beiden dämonischen Tiergestalten, die er besonders ausgerüstet und gegen die Gemeinde gehetzt hat.

Dem ersten Tiere hat er „seine Kraft und seinen Thron und grosse Gewalt'' gegeben, dem anderen die Macht, Zeichen und Wunder zu thun, um die Erde zu verführen (13, 2, 14;), und aus seinem und der Tiere Munde gehen aus πνεύματα δαιμονίων (16, 13 f.), um die Könige der Erde gegen den Messias aufzustacheln. Dann entspinnt sich in dem letzten Akte des Weltendramas ein letzter, entscheidender Kampf zwischen Gott und dem Satan. Erst nach seiner Gefangennahme und Ankettung kann das irdische Reich des Messias anbrechen (20, 1 – 3), und erst, nachdem er nach einer zeitweiligen Befreiung für immer unschädlich gemacht und seiner Strafe überantwortet worden ist (20, 10), ist auch der Sieg des Guten für immer erkämpft. Die Anschauung, deren erste Spuren sich in Jes. 24 ff bemerkbar gemacht hatten, ist hier weiter entwickelt und mit der Satansvorstellung, auf die wir im Folgenden ausführlicher eingehen werden, zu einem eschatologischen Gesamtbilde verschmolzen worden; und dass der Parsismus hier mitgewirkt hat, erscheint mir ebenso wahrscheinlich, wie dass die Satansvorstellung sich unter parsistischer Beeinflussung herangebildet hat.

Der Gedanke einer Welterneuerung, der, wie wir oben gesehen haben, in Jes. 34, 4; 65, 17; 66, 22 hervortritt und auch im Buche Daniel durchschimmert, kehrt im Buche Henoch bereits im ältesten Teile wieder (91, 16 und später in den sog. Bilderreden 45, 4 f) und hält sich von da ab in der apokalyptischen Anschauung (Matth. 19, 28 παλιγγενεσία, vgl. Römer 8, 18 ff.; Apok Joh. 20, 11; 21, 1, 5; 2 Petr. 3, 12 f.). Freilich denkt man sich die Vollendung nicht durchgehends als überirdisch oder innerlich; sie wird vielmehr nur auf ein höheres oder seligeres Niveau gerückt. Aber jetzt ist nicht mehr, wie in alten Zeiten, bloss die Rede von Israels Herrlichkeit in seinem eigenen Lande oder schlechthin auf dieser Erde in einer verklärten Natur (Jes. 11). Deshalb stehen sich

die beiden grossen Epochen als „dieses" und „zukünftiges Weltalter"[1]) gegenüber (ὁ αἰὼν οὗτος Luk. 16, 8; 20, 34; Matth. 13, 22, 40; Röm. 12, 2; 2 Kor. 4, 4). In diesem Weltalter hat sich Gott gewissermassen mit seiner Herrschaft zurückgezogen; aber er hat ihren Verlauf doch genau geregelt und bestimmt, wann er plötzlich die neue Weltordnung eintreten lassen will. Wenn die letzten Tage oder Endzeiten (ἔσχαται ἡμέραι Jak. 5, 3; vgl. ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος Matth. 13, 39 ff; 24, 3; 28, 20; Hebr. 9, 26) aus sind, dann beginnt ὁ αἰὼν ὁ μέλλων oder ὁ ἐρχόμενος (Matth. 12, 32; Mark. 10,30). Die ältere Vorstellung lässt dieses neue Weltalter mit dem Auftreten des Messias anbrechen (Daniel, Henoch, Ps. Salom., Targum., Mischna). Die jüngere schliesst die messianische Zeit in dieses Weltalter mit ein (vgl. Hebr. 1, 1 ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων) und sieht die volle Seligkeit erst in der dann noch immer bevorstehenden Zeit der Welterneuerung (4. Esra, Apok. Baruch und die spätere jüdische Theologie). Alles ist jedoch stets von Gott genau geregelt und tritt dann ein, wenn er es bestimmt. Somit lebt der Gedanke der Beschränkung der Weltgeschichte weiter fort, und zwar ist er durch die Entwicklung der Lehre von der Welterneuerung dem parsistischen noch näher gekommen. Will man das als eine rein innerisraelitische Entwicklung erklären, so muss man annehmen, die Juden wären durch ihre Erfahrungen unter dem Joche der Weltmächte zu der Schlussfolgerung gelangt, dass ihr alter Glaube einer kommenden Weltherrschaft im jetzigen Verlauf der Weltgeschichte eine Unmöglichkeit und ein besonderes Eingreifen Gottes notwendig sei, um die neuen Verhältnisse einzuführen, unter denen Israels Ideal verwirklicht

---

[1]) Dieser Ausdruck scheint zum ersten Male in Henoch 71, 15 f vorzukommen. In der nachkanonischen jüdischen Litteratur ist er bekanntlich sehr gebräuchlich.

werden soll. Aber auf diesem Wege gelangt man doch zu keiner ganz zufriedenstellenden Erklärung. Die Propheten sprechen ja schliesslich freilich von einem neuen Himmel und einer neuen Erde, aber sie beschreiben den mit ihr eintretenden Zustand so, als ob er ganz und gar in dieses Weltalter fiele; und auch die spätere Apokalyptik kennt mitunter nichts Höheres als die Reichsherrlichkeit der Juden in Palästina, als dem Mittelpunkte der Welt (so Dan. 7, 27; vgl. Evang. Joh. 12, 34; Ps. Salom. 17 4; Hen. 62, 14). Aus einer anderen Anschauung, die unvermittelt neben dieser steht, geht indessen hervor, dass die Zeit des Messiasreiches für die Hoffnung der Juden nicht das Letzte und Höchste mit sich bringt, sondern dass das erst nach dem Ende dieses Messiasreiches eintritt, nachdem die Ordnung der alten Welt mit ihren bösen Geistern untergegangen ist. Das scheint zu bedeuten, dass der altisraelitische Gedanke hier in ein ursprünglich fremdes Religionssystem eingemündet ist.

Fassen wir nun das Resultat der vorangehenden Erörterungen zusammen, so ist offenbar klar ersichtlich, dass in der Frage der Auferstehung die Priorität der mazdayasnischen und nicht der jüdischen Religion zukommt. Die Juden wissen etwas Bestimmtes von einer individuellen Auferstehung frühestens erst am Ende der persischen Zeit, denn Jes. 24—27 ist wahrscheinlich nicht vor jener Zeit, vielleicht sogar erst noch später anzusetzen. Diese Thatsache sollte unter keinen Umständen ausser acht gelassen werden. Es is ja bekannt, wie eifrig man sich bemüht hat, dem A. T. den Auferstehungsglauben gegen Ketzer und Deisten zu wahren, oder, wenn man ihn nicht nachzuweisen vermochte, geradezu die Behauptung aufzustellen, die frommen Gottesmänner hätten ihn besessen aber verschwiegen[1]).

---

[1]) Vgl. u. A. E. Spiess, Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, 1877, p. 409 ff.

Diesen Anschauungen gegenüber muss offen zugegeben werden, dass die Lehre von einer *allgemeinen* Auferstehung in keiner kanonischen Schrift des alten Testaments vorkommt; noch bei Daniel handelt es sich bloss um eine partielle Auferstehung, nicht einmal um eine Auferstehung aller Israeliten, sondern nur der glaubenstreuen Märtyrer und der Abtrünnigen, soweit sie noch nicht in diesem Leben ihren Lohn erhalten haben. Und selbst die so eingeschränkte Auferstehung scheint, nach dem Prediger und dem Siraciden zu urteilen, nicht der Gegenstand eines einigermassen allgemeinen Glaubens gewesen zu sein. Hieraus folgt schon a priori, dass der Begriff der Auferstehung keine direkte Entlehnung aus dem Parsismus ist, denn in diesem Falle müsste man erwarten, dass er bereits weit früher und in seinem ganzen Umfange als Begriff einer allgemeinen Auferstehung aufgenommen worden wäre. Die Entwicklung ist vielmehr als eine rein innerisraelitische aufzufassen, bei der man, auf der Grundlage der alten psychologischen Voraussetzungen über das gegenseitige Verhältnis von Seele und Körper zu einander und infolge der mit Jeremia und Ezechiel beginnenden Individualisirung der Religion, das, was früher für das ganze Volk geltend war, auf das Individuum überführte und damit das Individuum selbst an die Stelle der Gesamtheit setzte.

Trotzdem wäre es übereilt, dem Parsismus jeglichen Einfluss abzusprechen. Wenn er sich nicht in der Weise geltend gemacht hat, dass die Juden in diesem Punkte das mazdayasnische Dogma ohne weiteres übernahmen, so kann er doch dazu gedient haben, die auf israelitischem Boden vorsichgehende Entwicklung vorwärts zu treiben. Gerade der Umstand, dass die Auferstehungslehre in enger Verknüpfung mit einer apokalyptischen Anschauung auftritt, die beachtenswerte Berührungspunkte mit dem Parsismus hat, führt zu dieser Schlussfolgerung. In dieser apokalyptischen Gesamtanschauung, zu

deren Bestandteil die Auferstehungslehre wird, haben wir mehrere Züge gefunden, die sich nicht in zufriedenstellender Weise als eine blosse Entwicklung ausschliesslich altisraelitischer Vorstellungen erklären lassen, sondern parsistischen Einfluss verraten. Hierher gehört die universalhistorische Gesamtansicht über die Geschichte, ihre Perioden und ihre Beschränkung auf einen bestimmten Zeitraum, die schliesslich in die Lehre einer wirklichen Welterneuerung ausmündet; ferner die Entwicklung der Macht der bösen Geister und ihr freies Spiel unmittelbar vor dem Abschluss des gegenwärtigen Weltverlaufes [1]), ihre Bekämpfung und ihre Bestrafung beim jüngsten Gericht; und endlich die Lehre vom Beginn der jenseitigen Vergeltung im Scheol, der zur Hölle verwandelt würde, woraus sich die Trennung der Gottlosen von den Frommen schon unmittelbar nach dem Tode ergab. An einen griechischen oder assyrisch-babylonischen Einfluss zu denken, hat man umsoweniger Veranlassung, als diese Religionsformen sonst keine besonderen Berührungspunkte mit der jüdischen aufweisen, wenigstens auf keinen Fall so viele wie die mazdayasnische Religionsanschauung.

4. Angelologie.

Wie wir gesehen haben, will Darmesteter nicht zugeben, dass die Amesha Spentas und alle übrigen dem Range nach hinter ihnen kommenden und mehr mit geistigen oder materiellen Funktionen ausgerüsteten Yazatas dem ursprünglichen mazdayasnischen Religionssysteme angehörten. Das hängt aber mit seiner eigentümlichen Auffassung von der Entstehung der Gathas zusammen, die wir nicht zu teilen vermögen. Sobald die Gathas als das aufgefasst werden, was

---

[1]) In diesem Punkte war der Boden durch die Worte der Propheten von einer Drangsalszeit vor dem Anbruch der Erlösung vorbereitet worden.

sie in der That sein dürften, als die ältesten religiösen Hymnen der mazdayasnischen Religion, muss auch ein gleiches Alter für die Amesha Spentas vorausgesetzt werden, denn sie spielen in ihnen eine sehr bedeutende Rolle. Sie treten hier als die dem Ahura Mazda am nächsten stehenden Wesen hervor; sie haben an seinen Funktionen Anteil, geniessen nächst ihm gläubige Verehrung, und teilen mit Ahura Mazda die Wohnung im Paradiese, in das auch alle Frommen Zutritt erhalten sollen[1]). Der Anzahl nach giebt es sechs Amesha Spentas, oft wird aber auch Ahura Mazda selbst in ihre Zahl mit eingerechnet, obwohl man ihn als ihren Schöpfer und überhaupt als die Ursprungsquelle aller Genien betrachtet; z. B. in Yasht 13, 83: „(Amesha Spentas) qui ont tous les sept même pensée, tous les sept même parole, tous les sept même action, dont la pensée est la même, la parole la même, l'action la même, dont le père et l'instructeur est le même, le Créateur Ahura Mazda"[2]). Nach Darmesteter ist diese Ausdrucksweise eine Kombination der beiden Gedanken: 1°. Il y a sept Amesha Spentas; 2°. Ahura Mazda a créé toute chose"[3]).

Was ihren Ursprung anbetrifft, so hat Darmesteter früher die Vermutung ausgesprochen, dass sie mit den indischen Adityas zusammenzustellen seien. Nach ihm sind sie eigentlich auch nicht persönliche Wesen, sondern abstrakte Ideen; aber

---

[1]) Diese Sachen liegen so klar zu Tage, dass es nur eines Hinweises auf die Gathas selbst bedarf; man vergleiche z. B Yasna 28; 34 und 45 und ferner Vendidad 19, 32 Darmesteter i, p. 206 ff., 250 ff., 295 ff., ii, p. 270.

[2]) Darmesteter, ii, p. 526; vgl. Yasht 19, 16.

[3]) Ormazd et Ahriman, p. 42. Zu den eigentlichen Amesha Spentas gesellt sich, wenn die Siebenzahl nicht durch Hinzufügung von Ahura Mazda selbst erreicht wird, Sraosha, der zugleich ein priesterlicher Gott und Götterbote und der Bekämpfer des Aeshma Daeva ist.

es ist sicher, dass sie auch als persönliche Wesen auftreten, und wahrscheinlich so zum grössten Teil von den Mazdaverehrern, wenigstens von denen, die dem Volke angehörten, aufgefasst wurden.

Der Vornehmste unter diesen Erzengeln, wie man sie also nennen kann, ist Vohu Mano; er steht dem Ahura Mazda am nächsten und wurde von ihm bei der Schöpfung aller übrigen Wesen um Rat gefragt (Yasna 47, 3)[1]. Auf der Erde wacht er u. A. besonders über die Gerechten und empfängt sie bei ihrem Eintritt ins Paradies (Vend. 19, 31 [102])[2]. Der zweite in der Reihe wurde Asha Vahista genannt, die vollkommene Heiligkeit, Reinheit und Tugend; er war zugleich der Wächter des Feuers. Darmesteter scheint bei der Erklärung seines Namens besonderes Gewicht auf Asha, als die liturgische Frömmigkeit, zu legen. Der dritte hiess Khshathra Vairya, „la royauté qui fait son désir", „genie du bon gouvernement" (Darmesteter); er ist zugleich der Herr der Metalle. Spenta Armaiti, wie der vierte benannt ist, „la piété soumise et modeste" (Darmesteter), wurde als Femininum behandelt und galt bald für die Tochter, bald für die Gemahlin Ahura Mazdas. Sie wird deshalb hauptsächlich als der Typus der weiblichen Tugendhaftigkeit angesehen. Alle diese vier Genien stehen mehr isolirt oder jeder für sich selbständig da. Die beiden letzten, Haurvatat und Ameretat, werden dagegen gern zu einem Paar vereinigt. Sie bedeuten Gesundheit und Unsterblichkeit und werden für die Geister des Wassers und der Pflanzen gehalten, in Uebereinstimmung mit der alten Vorstellung, dass Wasser und Pflanzen vor Krankheit und Tod schützen, und Gesundheit und Leben

---

[1]) Vgl. DARMESTETER I, p. 312: »Alors, ô Mazda, que tu t'es consulté avec Vohu Manô". — [Après qu'il eut créé Vahûman, tout ce qu'il fit, il le fit en se consultant avec Vahûman" (Comm. P.)]; vgl. Darmesteter I, p. 23.

[2]) Vgl. oben unter: Eschatologie.

verleihen[1]). Sämtliche Amesha Spentas haben also eine Doppelnatur. Wie man sich in ihrem Wesen die Vereinigung der geistigen mit der materiellen Seite des näheren vorzustellen hat, war und ist noch immer eine strittige Sache. Für unseren Zweck brauchen wir indessen darauf nicht einzugehen. Wir wollen nur im Vorbeigehen darauf hinweisen, dass die Verteilung der Aufgaben der Amesha Spentas in ihrem Verhältnis zur Welt natürlich auf einer systematischen Einteilung der Welt selbst beruht, und dass die Amesha Spentas deshalb, jeder Einzelne in seinem Gebiete, gewissermassen auch als eine Art Schutzengel aufgefasst werden können.

Dieselbe Doppelnatur haben auch die übrigen Gottheiten der mazdayasnischen Religion. „J'annonce et j'offre [ce sacrifice] à toutes divinités bienfaisantes du monde spirituel et de ce monde", heisst es in dem liturgischen Formular (Yasna 1, 19 (48)[2])), und mit diesen Gottheiten „du monde spirituel et de ce monde" sind wohl nicht zwei getrennte Klassen von Göttern gemeint, sondern dadurch soll wohl angedeutet werden, dass sowohl die geistige wie die materielle Welt unter ihrer Herrschaft stehe. Der Name, den diese nach den Amesha Spentas kommenden Gottheiten tragen, ist im Avesta „Yazatas", und da Ahura Mazda selbst als der Grösste unter ihnen angeführt wird (Yasht 17, 16), so scheinen die Yazatas weniger einen niedrigeren als vielmehr einen umfassenderen Begriff zu bilden als die Amesha Spentas. Aber aus der Rangordnung, welche bei ihrer Einladung zu den Opfern beobachtet wird, Yasna 1 f., Staota Yesnya, Yasna 14 ff. und in Siroza, wo die Amesha Spentas stets unmittelbar nach Ahura Mazda und vor den übrigen Gottheiten genannt werden, ergiebt sich, dass man eine gewisse Systematisirung angestrebt hat. Das geht auch aus Plutarchs Worten hervor, dass Ahura Mazda

---

[1] Vgl. über sie Darmesteter, Haurvatât et Ameretât, 1875.

[2]) Darmesteter, I, p. 18.

nach den sechs ersten (Amesha Spentas) 24 andere Gottheiten geschaffen habe. Nach Yasht 6, 1 sind diese Genien nach Hunderten und Tausenden zu zählen, und hier kann natürlich von einer Aufzählung derselben gar keine Rede sein. Man nahm von ihnen an, dass sie teils über die Elemente, wie über Feuer, Wasser, Luft und Erde, teils über die Weltkörper, Sonne, Mond und Sterne oder über die Elemente in den Kulthandlungen (Haoma) u s. w. herrschten. Gewisse Genien, meinte man, regierten je einen der zwölf Monate des Jahres, ja jeder Tag, oder sogar jeder Abschnitt des Tages wäre von einem von ihnen beherrscht [1]). Wenn nun wohl auch dieses Heer der Genien in den ältesten Zeiten nicht so gross und die Rangabstufung unter ihnen keine so systematisch durchgeführte war, wie sie uns im Avesta vorliegt, so wäre es doch ein grosser Fehler, annehmen zu wollen, dass eine derartige Rangabstufung nicht schon von Anfang an existirt hätte; und auch Darmesteter wäre wohl nicht dazu verleitet worden, das Vorhandensein dieser ganzen Genienschar im ursprünglichen Mazdaismus in Abrede zu stellen, wenn er die Gathas und die Amesha Spentas nicht in eine so späte Periode der Entwicklung der mazdayasnischen Religion verlegt hätte.

Von ebensogrossem Interesse für unsere Untersuchung ist eine andere Klasse von Genien, die der sog. Fravashis. Sie scheinen freilich in den Gathas nicht vorzukommen [2]), gehörten aber aller Wahrscheinlichkeit nach doch zu den uralten Bestandteilen des Mazdaismus [3]), denn sie finden ihre Parallele in den indischen Pitris und den römischen Manes, und ihr Name kommt wahrscheinlich schon in φραόρτης ein

---

[1]) Siehe Darmesteter, I, p. 20 ff.

[2]) Im Yasna Haptanghaiti, Yasna 37, 3, treten sie indessen auf; Darmesteter. I, p. 263.

[3]) Vgl. Darmesteter, II, p. 500 ff.

Jahrhundert vor Darius vor. Ihre Verehrung war wohl eine Verknüpfung von Seelen-, Ahnen- und Heroenkult [1]), wenn es auch freilich, in Uebereinstimmung mit dem innersten Wesen des Mazdaismus, weniger darauf ankam, sie zu versöhnen, als ihre segensreiche Hülfe zu gewinnen. Ihr Beistand und ihre Unterstützung im Kampfe oder im täglichen Leben wurde deshalb offenbar besonders hoch angeschlagen. Aus dem Farvardin Yasht (Yasht 13) können wir erkennen, welche bedeutungsvolle Rolle sie in der Religion der Mazdaverehrung spielen. Jedes lebende Wesen, nicht nur in der irdischen sondern auch in der himmlischen Welt hat seinen Fravashi; er fehlt auch bei den Amesha Spentas oder den übrigen Yazatas nicht, ja sogar nicht einmal bei Ahura Mazda selbst (Yasht 13, 80, 82). Gewöhnlich ruft man jedoch die Fravashis der Frommen und die des Zarathustra und seiner Genossen an. Aber alle Gottesfürchtigen, auch die, welche nicht zu den Iraniern gehören, haben ihre Fravashis. Selbst die Elemente haben ihre Fravashis; durch ihre Macht wandeln Sonne, Mond und Sterne ihre Bahnen, entspringen Quellen und Flüsse, wehen die Winde, und wachsen die Pflanzen. Sie wachen auch über „die Erzeugung und über die Entwicklung des Kindes, wie sie später den Helden Kraft verleihen und der Macht des Bösen entgegenwirken. In der Heldensage spielen sie häufig die Rolle von Wächtern. Sie wachen über den Leichnam Keresaspas und den Samen Zarathustras" [2]). Kurz, die Fravashis sind wirklich Schutzgeister und werden deshalb als mächtige Helfer von den Frommen besonders im Kampfe gegen die bösen Mächte angerufen. Von Interesse ist für uns

---

[1]) Das wird von den heutigen Feueranbetern in Abrede gestellt, siehe *Aerpat Meherjibhai Palanji Madan*, The Fravashis, Bombay 1889, nach welchem die Fravashis „are nothing else but the good deeds of animate beings and good products and properties of the inanimate", p. 14.

[2]) Chantepie de la Saussaye, Religionsgesch.[1] II, p. 31.

dann ferner der Umstand, dass von den Fravashis angenommen wurde, sie ständen mit den Familien und Geschlechtern in naher Verbindung, so dass sie z. B., jeder für seinen Clan, das Recht fordern und bewachen, gleichsam als ob sie zu den Uebrigen sagten: „Notre pays est dans la misère et la sécheresse.“ „Notre pays va croître et grandir“ (Yast 13, 66, 68) [1]). So kämpfen sie auch, jeder Einzelne an seiner Stelle und für seinen Platz, und deshalb muss sie jeder Anführer seines Volkes, wenn er mit einem anderen im Kampfe liegt, anrufen, und sie eilen dann zu seiner Hülfe herbei (Yasht 13, 69 ff.). Konsequent entwickelt führt dieser Gedanke zu der Idee, dass jedes Volk seinen Schutzengel hat, ebenso wie jeder Mensch und jedes Element den seinen. Und sie verleihen nicht bloss den Kämpfenden Kraft, sondern kämpfen auch selbst gegen die unsichtbaren bösen Geister.

Auf das nähere Verhältnis zwischen diesen Fravashis und dem eigentlichen Wesen der Menschen brauchen wir hier nicht einzugehen. Der Parsismus sieht in ihnen teils die ewigen Prototypen, welche den körperlichen Existenzen vorhergehen, teils einen Bestandteil der menschlichen Persönlichkeit und zwar ihr eigentlich göttliches Element, welches nach dem Tode mit der himmlischen Geisterwelt vereinigt wird [2]).

Im Gegensatz zu den Verhältnissen, die, wie wir gesehen haben, bei der Eschatologie vorlagen, kannten die Juden die Engel bereits längst, ehe sie mit den Persern in Berührung kamen. Um die Einführung einer völlig neuen Anschauung kann es sich hier also schon aus diesem Grunde gar nicht handeln. Dass die Engel einen uralten Bestandteil der religi-

---

[1]) Darmesteter, II, p. 523.

[2]) Nach Tiele glaubten auch die Babylonier an solche Schutzengel, vgl. Tiele, Babyl.-assyr. Gesch. 1886, p. 554. Die Lehre der Babylonier war indessen auf diesem Gebiete auf alle Fälle nicht so entwickelt, wie die der Perser.

ösen Anschauung der Hebräer ausmachten, geht aus Gen. 6, 1 ff. hervor, wo wir eine mythologische Erzählung haben, deren Keime in dem ältesten hebräischen Heidentum zu suchen sind. Der Ursprung der Riesen des Altertums wird hier auf eheliche Verbindungen zwischen den Elohim-Söhnen und den Menschentöchtern zurückgeführt; diese hier ganz naiv auftretende Sage hat später die berechnende Reflexion in Hen. 6 ff. zu der Erzählung von einem Fall der Engel am Anfange der Welt umgeschaffen. Für die älteste israelitische Anschauung, welche die Existenz von Engeln ohne weiteres voraussetzt, erhalten dieselben die religiöse Bedeutung, dass sie den als Einheit festgehaltenen göttlichen Wesen gewissermassen Reichtum und Fülle verleihen. Darum lässt der Jahvist Gott schon in der Erzählung vom Paradiese sich mit ihnen als Einheit zusammenfassen (Gen. 3, 22; vgl. 11, 7), und in der späteren Darstellung der heiligen Sage lässt er sie häufig auftreten. Besonders „der Engel Jahves" spielt hier eine grosse Rolle. Die Propheten sprechen von dem „Jahve der Heerscharen", und mit diesen „Heerscharen" meint man ursprünglich wohl die um Jahve für ihn kämpfenden Israeliten (1 Sam. 17, 45), später dagegen, nach 1. Kon. 22, 19; Jos. 5, 14 auch die Heerscharen der Gestirne oder der Engel [1]), so dass der Name Jahve Zebaoth schliesslich Jahve als die ganze Fülle oder den Organismus aller irdischen und himmlischen Kräfte bezeichnet [2]).

Für die älteren Propheten sind jedoch die Engel nur eine Form der Offenbarung Gottes unter manchen anderen Formen; wie er sich in Gewittertheophanien, in der Wolken- und Feuersäule, in dem Lichtkabod über Stiftshütte und Tempel

[1]) Nach WELLHAUSEN, Skizzen V, p. 77, „bezeichnet צבאות nicht die Sterne noch die Israeliten, sondern wahrscheinlich die Welt und alles, was darinnen ist, vielleicht eigentlich die Heere der Dämonen" (?).

[2]) DILLMANN, Altt. Theol. p. 221.

offenbart, so kann er sich auch durch ein übersinnliches Wesen, durch einen Engel, kundgeben. Aber die Engel erscheinen noch nicht als die Träger der göttlichen Offenbarung im eigentlichen Sinne, sondern sie sind vielmehr die Vermittler des göttlichen Handelns, seiner Leitung und Beschützung der Menschen, während die Propheten die eigentlichen Träger des göttlichen Geistes und Wortes sind. Aber in dem Masse, wie der Abstand zwischen Gott und der Welt zunahm, und in dem Masse, wie Gott selbst immer transcendentaler aufgefasst wurde, verkehrte er auch nicht weiter so vertraulich mit seinen Propheten, und müssen deswegen die Engel das Amt des prophetischen Geistes übernehmen. Das ist nun in der apokalyptischen Vision der Fall, wie sie uns seit Ezechiel, Zacharja und Daniel entgegentritt. Ueberall verspüren wir hier die gewaltige Kluft, welche den Ewigen und Heiligen von seiner Schöpfung trennt. Zwar hat er sich nicht gänzlich von der Welt zurückgezogen, ist es doch vielmehr die Voraussetzung der Apokalyptik, dass er sich auch weiterhin offenbart; aber überall, wenn er es thut, wird das Menschenkind, der Prophet, von einem Gefühl der Vernichtung ergriffen und stürzt zu Boden. Und meistens zeigt sich nicht Gott selbst, sondern nur ein Engel. Auf diese Weise erhält die himmlische Umgebung Gottes eine neue und erhöhte Bedeutung; die Reflexion strebt danach, seine heilige Majestät durch immer neue Bilder zu veranschaulichen und ihn mit Myriaden von heiligen Wesen zu umgeben, die seine Winke vollführen und seinen Willen der Erde vermitteln.

Die Ursache für diese transcendentale Richtung in der Entwicklung des Gottesbegriffes ist bei den Juden leicht zu finden. Auf der einen Seite hatten die grossen Schicksalsschläge der Nation Gott als den heiligen Richter gezeigt, dessen Majestät sich auch in den erhabensten Vorstellungen der Frommen geltend machen musste, und auf der anderen Seite war

sein Name infolge der Schmach, die sein Volk und damit auch ihn selbst betroffen hatte, Schmähungen und Verhöhnungen ausgesetzt. Zion war nicht länger der Schauplatz seiner Herrlichkeit, deswegen musste es der Himmel sein; und deswegen galt es, ihn jetzt dort mit Scharen von Wesen zu umgeben, die seine Macht und Herrlichkeit veranschaulichen konnten. So können wir es wohl leicht verstehen, dass nicht nur die Offenbarung Gottes gleichsam von seiner persönlichen Hoheit abgetrennt wurde, sondern dass man sich auch seine Thätigkeit in der Welt nun im Allgemeinen durch Engel vermittelt dachte, während die alten Israeliten darin früher ein unmittelbares Eingreifen der göttlichen Hand erblickten. M. a. W., wenn das nachexilische Judentum eine besondere Neigung verrät, sich Gottes Offenbarung, Allwissenheit, Allgegenwart u. s. w. durch besondere Engelwesen vermittelt zu denken, und wenn diese infolgedessen nun eine weit hervorragendere Stelle als in den Anschauungen der alten Israeliten einnehmen, in denen sie ja nur Bilder waren, die mit Jahves Offenbarung verschwimmen und oft sogar einfach zusammenfallen, so kann das leicht und ungezwungen aus der inneren religiösen Entwicklung erklärt werden, die sich seit dem Exile bei den Juden geltend machte[1]). Wenn eine Einwirkung vom Parsismus stattgefunden hat, dann kann sie freilich auch auf den Zuwachs der Engelscharen von Einfluss gewesen sein, aber ein derartiger Zuwachs in ihrer Anzahl ist an und für sich noch durchaus kein bindender Beweis

[1]) Bezeichnend für die nachexilische Auffassung ist Jes. 63, 9: »Nicht ein Bote und ein Engel, sein Angesicht errettete sie; in seiner Liebe und seiner Schonung erlöste er sie" (vgl. DUHM und BUHL zur Stelle). Der Glanz und die Herrlichkeit der mosaischen Zeit bestanden nach der Auffassung der späteren Zeit darin, dass Gott selbst sichtbar gegenwärtig war und sich nicht wie nach dem Exile zurückgezogen hatte und nur dann und wann durch einen Engel offenbarte.

für eine positive Beeinflussung. Dieser Beweis wäre erst dann erbracht, wenn zwischen dem Parsismus und der Auffassung des Judentums in dieser Frage eine Uebereinstimmung nachgewiesen werden könnte, die nicht als notwendige und natürliche Folge der altisraelitischen Anschauung über die Engel sich erklären liesse, so wie sich diese nach den obigen Ausführungen in und nach dem Exile infolge der transcendentalen Richtung in der Entwicklung des Gottesbegriffes auch ihrerseits weiter entwickelt hatte.

Eine derartige Uebereinstimmung tritt nun in der That in dem Masse, wie sich die Engellehre im Judentum entwickelt, immer deutlicher hervor. Es bildet sich ein Bestreben heraus, eine Klassifikation oder Rangordnung in die unsichtbare Geisterwelt einzuführen, wodurch mehrere Mächte als höhere oder höchste Engel in den Vordergrund treten und zugleich besondere Namen und besondere Funktionen erhalten. Und wenn man diese Systematisirung der Engelwelt als etwas selbständig Jüdisches erklären will, das auf dem Bedürfnis des menschlichen Geistes, seine Welt, auch soweit sie himmlischen Charakters ist, zu ordnen, beruhe, so ist diese Erklärungsweise doch keine zufriedenstellende, denn weshalb wären die Juden dann notwendig zu derselben Rangordnung und demselben System gekommen wie die Perser? Als noch unmöglicher offenbart sich diese Erklärung gegenüber einer anderen Erscheinung in der Entwicklung der jüdischen Engellehre. Gewisse Engelmächte lösen sich nämlich von ihrer Verbindung mit dem höchsten Wesen los und werden aus seinen Boten zu besonderen Beschützern von irdischen Elementen, von verschiedenen Volksklassen und Völkern oder für besondere menschliche Individuen, so dass schliesslich jedes Individuum, ja jedes Element auf Erden, seinen eigenen Schutzengel hat. Das Allereigentümlichste hierbei ist, dass Israel nun nicht länger bloss seinen Jahve hat, sondern neben

ihm auch seinen eigenen Schutzengel, Michael, erhält. Will man nun den Ursprung der Schutzengel der übrigen Völker in ihren alten Gottheiten finden, die auf diese Weise eine Art Existenz erhalten hätten, nachdem die Propheten sie zu wesenlosen Schatten gestempelt hatten, wie soll man es dann erklären, dass nun auch Israel einen Schutzpatron neben Jahve erhält? Unserer Meinung nach muss diese eigentümliche Vorstellung unbedingt als die Frucht eines historischen Kontaktes mit einem anders gestalteten Religionssystem erklärt werden, und zwar eines Kontaktes, der demnach stark genug gewesen sein muss, um auch auf die Vermittlung des Schutzes, den Jahve seinem Volke angedeihen lässt, seinen Einfluss auszuüben.

Wenn wir uns zunächst an Zacharja halten, so finden wir hier schon eine ganze Welt von Engelscharen, die sich ihrem Range und ihren Aufgaben nach unterscheiden. Zuerst (Kap. 1) sieht der Prophet eine Schar Reiter unter einem Anführer, dem sie wie einem militärischen Befehlshaber, ihre Berichte erstatten. An ihrer Seite befindet sich nicht nur der himmlische Exeget, der dem Zacharja das Gesicht deutet (v. 9), sondern, als die zurückkehrenden Kundschafter die niederdrückende Botschaft mitgeteilt haben, dass noch alles in träger Ruhe liege ohne irgend ein Anzeichen der erwarteten Umstürzungen, auch der Engel Jahves, der als der Fürsprecher Israels vor Gott erscheint und ihn bittet, sich seiner zu erbarmen (1, 12), worauf Jahve selbst antwortet. In Kap. 3 hält derselbe Engel Jahves in den Angelegenheiten seines Volkes ein Gericht ab [1]) und spricht den Vertreter desselben, den Hohenpriester Josua, der vom Satan angeklagt wird, frei; und nun hat er auch noch mehrere andere himmlische Diener neben

---

[1]) Lies in 3, 2 mit Stade und Wellhausen: „der Engel Jahves" anstatt: „Jahve."

sich, ausser den bereits in Kap. 1 erwähnten; er selbst steht aber offenbar Jahve am nächsten.

Von Interesse ist es, dass der Prophet an einigen Stellen auf eine heilige Siebenzahl von höheren Geistern anzuspielen scheint, zu denen, wie es aussieht, Jahve selbst gerechnet wird. In Kap. 3, 9 spricht er von einem Stein, der vor dem Hohenpriester Josua liegt und auf die Eingravirung eines Namens wartet, und fügt hinzu, dass „sieben Augen ruhen auf einem einzigen Stein.” Wellhausen [1]) dürfte wohl das Richtige getroffen haben, wenn er diesen Stein mit dem Kronjuwele in dem für Zerubbabel bestimmten königlichen Diademe (vgl. 6, 14) gleichstellt. Daraus folgt aber nicht, dass mit den Worten עלאבן אחת שבעה עינים nur ausgedrückt werden sollte, der Stein habe „sieben Gesichter d. h. Facetten”; die Worte bedeuten wohl hier wie in 4, 10, dass Gott seine ganz besondere Fürsorge diesem Edelsteine zuwendet, d. h. dem Träger des Diademes, in welches er eingefasst ist (vgl. Haggai 2, 23). In Kap. 4 sieht der Prophet einen Leuchter mit 7 Lampen und neben ihnen zwei Oelbäume. Unter diesen Oelbäumen sind wahrscheinlich die beiden Gesalbten zu verstehen, welche vor dem Herrn der ganzen Welt stehen (v. 14), und „die 7 Lampen sind die Augen Jahves, die die ganze Erde durchschweifen” (4, 10). Man fragt sich dabei natürlich, woher der Prophet dieses Bild erhalten haben mag, unter dem er auszudrücken versucht, dass Zerubbabel und Josua unter Gottes besonderer Fürsorge stehen. Dass seine Augen über die ganze Erde herunterschauen, war dem alten Israel ja kein Geheimnis, aber warum heisst es hier von ihm, dass er 7 Augen habe? In Ezech. 9, 2 ist freilich von 6 Strafengeln und ihrem Anführer die Rede, aber die Erzählung dort steht doch nicht

---

[1]) Skizzen V, p. 176.

auf derselben Linie wie Zach. 3, 9 und 4, 10. Kohut[1]) hat die 7 Augen an dieser Stelle mit den Wächtern (עירין) in Dan. 4 zusammengestellt und vorgeschlagen, in Zach. 4, 10 עירי statt עיני zu lesen, was indessen mit Hinsicht auf 3, 9 nicht eben viel Wahrscheinlichkeit für sich haben dürfte; gleichzeitig vergleicht er im Zusammenhang hiermit sowohl die „7 Augen" in Zach. als die „Wächter" in Dan. mit den Amesha Spentas des Parsismus. Dass der Prophet hier seine Symbolik von aussen her entlehnt hat, scheint mir unter allen Umständen sicher zu sein[2]), und da die parsistische Anschauung von den 7 Amesha Spentas der später entwickelten jüdischen Lehre von den 7 Erzengeln näher steht als die babylonischen 7 Planeten, so sind wir wohl berechtigt, auch an dieser Stelle eine Einwirkung jener Anschauung zu erblicken. Vielleicht ist freilich die babylonische Anschauung auch ihrerseits nicht ohne Einfluss geblieben, sei es auf die persische oder auf die jüdische Auffassung. Freilich ist es richtig, dass der Name der Amesha Spentas weder mit den „7 Augen, die die ganze Erde durchschweifen" bei Zach., noch mit den „Wächtern" bei Dan. etwas gemein hat; man nimmt nunmehr an, dass er „die unsterblichen Heiligen" bedeute, und es war somit von Kohut[3]) übereilt, ihn als „die nicht schlummernden Heiligen" wiederzugeben. Man kann wohl auch nicht sagen, dass die Amesha Spentas als besondere Wächter des Ahura Mazda aufgefasst würden, oder dass ihnen überhaupt eine derartige Thätigkeit z. B. vor den Fravashis zugeschrieben würde. Aber für die Sache selbst bedeutet das nicht viel. Die Juden haben, auch was die Ange-

---

[1] Jüdische Angelologie und Dämonologie, p. 6; Abhandl. f. Kunde des Morgenlandes 4. Vgl. auch KUENEN, Godsdienst II, p. 255.

[2]) Siehe auch GUNKEL, der indessen an babylonische Beeinflussung denkt, Schöpf. u. Chaos, p. 294 ff.

[3]) Abhandl. f. kunde d. Morgenl. 4, p. 6.

lologie anbetrifft, die Lehren der Perser nicht einfach recht und schlecht übernommen, sondern nur die Ausbildung ihrer eigenen Lehren davon beeinflussen lassen. Indessen kann es ja von Interesse sein zu erfahren, dass, wie sich Ahura Mazda selbst den Wächter par préférence nennt: „Je me nomme Celui qui ne trompe pas; je me nomme Celui qu'on ne trompe pas. Je me nomme le Gardien qui defend; je me nomme Celui qui abat la malice"[1]), so auch die Fravashis der Amesha Spentas und damit auch diese selbst als mit scharfen Augen begabt hingestellt werden: „Nous sacrifions aux bonnes, puissantes, bienfaisantes Fravashis des justes; celles des Amesha Spentas, les bons souverains, qui ont le bon oeil; grands, empressés, vigoureux, souverains, impérissables et saints;" so heisst es im liturgischen Ritual, Yasna 26, 3 (7); vgl. Yasht 13, 82 [2]).

Wenn man die historische Situation und die Ausdrucksweise des Propheten näher betrachtet, so bemerkt man, wie fein und treffend er sich hier ausgedrückt hat. Die Verhältnisse in Jerusalem waren weder dazu geeignet, bei dem Oberpriester noch bei dem davidischen Abkömmling grosse Hoffnungen zu erwecken; es waren „die Tage kleiner Anfänge" (4, 10). Die beiden Vertreter der Gemeinde „standen aber vor dem Herren der ganzen Welt" (v. 14), und er widmete ihnen seine Fürsorge mit seiner ganzen Macht, die indessen für äussere Augen unsichtbar war, und deshalb Zweifel an ihrer Wirklichkeit hervorrufen konnte. Darum lautet das Wort des Herrn: „Nicht durch Macht und nicht durch Gewalt, sondern durch meinen Geist" (v. 6). Wie der irdische

---

[1]) Orm. Yasht 14, Darmesteter, ii, p. 338.

[2]) Darmesteter I, p. 194; II, p. 526. Dass Zacharja 3, 9; 4, 10 wahrscheinlich eine leichte Anspielung auf die 7 Amesha Spentas des Parsismus enthält, wird auch von Kuenen, Godsdienst II, p. 255; Dillmann, Altt. Theol. p. 333; Ewald, Lehre der Bibel von Gott, II, p. 313 angenommen.

Grosskönig mit den 7 höchsten Reichsfürsten und wie Ahura Mazda selbst, umgeben von seinen Amesha Spentas, für den gläubigen Mazdaverehrer das Symbol der Macht und des Sieges des Guten ist, so ist auch das Bewusstsein, dass Jahves Blicke auf den kleinen Anfängen der Gemeinde zu Jerusalem ruhen, für diese selbst ein Ansporn zum Glauben und zum Festhalten an der Hoffnung. Aber der Prophet betont dabei scharf seine echt jüdische Anschauung. Nicht 7 höhere Wesen sind es, sondern die *Augen Jahves*, welche über seine irdischen Organe wachsam herabblicken [1]).

Der Bote oder Engel des Bundes bei Maleachi (3) ist, worauf bereits hingewiesen wurde, nicht der Messias, „sondern Jahve selber, in verschämter Ausdrucksweise oder in verhüllter Gestalt" [2]). Bezeichnend für den Gottesbegriff der Zeit ist jener Ausdruck indessen auf alle Fälle. Der Bundesbote spielt dem gläubigen Israel gegenüber bereits gewissermassen die Rolle des Schutzengels [3]).

Obwohl in den Psalmen nicht selten von Engeln die Rede ist, kann man doch nicht sagen, dass in ihnen eine ausgebildete Engellehre vorkäme, ein Umstand, die meines Erachtens u. A. auch als Beweis dafür zu gelten hat, wie unrichtig die in neuerer Zeit aufgestellte Behauptung ist, dass alle Psalmen nachexilischen Ursprungs wären. Wenn wir von einigen Stellen absehen, in denen man sich Gottes Wahrheit, Treue, Licht, Gnade u. s. w. als Engel denkt und somit als persönlich existirend vorstellt (Ps. 43, 3: 57, 4; 61, 8), was in den Gathas, wo die Eigenschaften Gottes auf diese Weise veranschaulicht werden, freilich seine Analogieen hat, was aber auch recht gut eine innerisraelitische Entwicklung sein

---

[1]) Vgl. EWALD, Lehre d. Bibel von Gott II, p. 313.

[2]) WELLHAUSEN, Skizzen, V, p. 201.

[3]) HERZFELD, Gesch. II, p. 289.

kann, so ist der „Engel Jahves" in Ps. 34, 8; 35, 5 entweder, in Uebereinstimmung mit den Erzählungen der älteren Zeit, eine Verkörperung des Gottes selbst, oder auch ein besonderer Engel, den man aus der Schar der Myriaden, die zu seiner Klasse gehören, ausgewählt hat, damit er die Menschenkinder bestrafe oder beschütze. Der Psalter giebt uns keinen bestimmten Aufschluss über besondere Schutzengel der Völker oder Individuen. Ps. 82 und 58 werden freilich, wie oben hervorgehoben wurde, von einigen so gedeutet, dass darin die Schutzgötter der Heiden gemeint seien, aber diese Auslegung ist doch nicht unanfechtbar richtig. Auch Ps. 91, 11 wurde freilich von den späteren Juden auf spezielle Schutzengel für die Frommen gedeutet [1]), aber diese Deutung legt wohl die entwickelten Lehren einer späteren Zeit in diesen Psalmenvers hinein, der selbst nur ganz im Allgemeinen von dem Schutze der Gottesfürchtigen durch die Engel spricht. Ebensowenig kommt in den Psalmen der Name eines bösen Engels vor. In Ps. 36, 2 erscheint die Sünde gewissermassen als hypostasirt, und damit ist die personifizirte Macht der Sünde (Zach. 5, 5 ff.) und diejenige des göttlichen Fluchs zusammenzuhalten (5, 1 ff.). Möglicherweise hat der aller Wahrscheinlichkeit nach nachexilische Verfasser von Ps. 103 und 104 die Lehre des Parsismus über die Elementargenien gekannt und sich von ihr beeinflussen lassen, dabei jene Geister aber zu Helden und Dienern Jahves geadelt (Ps. 103, 21; 104, 4; Sept. δυναμεις, λειτουργοί). Von gewissem Interesse ist es, dass Ps. 139, 7 von dem Geiste Gottes in einer Weise spricht, die ihn weit deutlicher als andere Stellen des Alten Testaments, z. B. als Gen. 1, 2 ff., als eine Art selbständiges Wesen erscheinen lässt. Auch in den Gathas ist von Spenta Mainyu derartig die Rede, dass er von Ahura Mazda getrennt für sich allein

---

[1]) WEBER, Lehren des Talmud, p. 166.

dasteht (Spenta-Mainyu-Gatha; Yasna 47)[1]. In Ps 96, 6 erscheinen „Hoheit" und „Herrlichkeit" als personifizirte Trabanten vor Gottes Thron, und diese Personifizirung könnte wohl eine Folge der Berührung mit dem Parsimus sein, denn Ps. 96 ist auf alle Fälle nachexilischen Ursprungs.

Der Gedanke an eine besondere Rangordnung in der Geisterwelt, der unter den Juden zum ersten Male bei Sacharja zum Ausdruck gekommen zu sein scheint, kehrt mehr entwickelt in eigentümlicher Form im Buche Daniel wieder. Dort ist zunächst, wie bereits angedeutet wurde, von heiligen „Wächtern" die Rede[2], die über die Menschen wachen und auf deren Beschluss das Gericht über Nebukadnezar in Kap. 4 beruht (vgl. v. 10, 14 und 20). Ob durch den Zusatz „heilig" ausgedrückt werden soll, dass es neben diesen Wächtern auch, wie im Buche Henoch, eine andere Klasse von bösen Engeln gebe, ist nicht ganz klar ersichtlich, aber meiner Meinung nach anzunehmen. Ebenso tritt nicht deutlich hervor, in welchem Verhältnis diese Wächter zu den Mitgliedern der grossen Gerichtsversammlung stehen, und zu den tausendmal tausend und zehntausendmal zehntausend, welche vor dem „Alten der Tage" standen (Kap. 7, 10), oder zu den anderen Engeln, von denen an anderen Stellen des Buches die Rede ist Ebenso findet sich auch keine Angabe über ihre Anzahl. Wir können sie deshalb nicht ohne weiteres mit irgend einer Klasse der uns vom Parsismus her bekannten Engelgruppen zusammenstellen. Indessen scheint der Zusammenhang dafür zu sprechen, dass es sich um eine besonders hohe Klasse von Engeln handelt, von der die göttlichen Beschlüsse ausgehen

---

[1]) Vgl. Mills, S. B. E. XXXI, p. 145.

[2]) Das aramäische עִיר dürfte, obwohl es mehrere neuere Kommentatoren mit dem hebr. צִיר Bote gleichstellen, doch mit „Wächter" zu übersetzen sein. Siehe Meinhold, Bevan und Stave zu dieser Stelle im Daniel; Dillmann, Henoch p. 104.

und die die bestimmte Aufgabe erhalten hat, das Recht Gottes in der Welt zu überwachen. Für eine solche besondere Klasse verwendet das Buch Henoch denselben Namen, der freilich in dieser Schrift gleichzeitig auch als eine Bezeichnung für alle Engel erscheint, als die niemals schlummernden sondern beständig wachenden, d. h. diejenigen die bereit sind, Gottes Befehle auszuführen [1]).

Eine andere Eigentümlichkeit der Engellehre im Buche Daniel besteht darin, dass die Anonymität, welche den Engeln nach der alten israelitischen Anschauung zukommt, aufgegeben wird, und die Engel mit Namen aufzutreten beginnen. In Judic. 13, 18 lehnt es ein dort auftretender Engel ab, Manoahs Frage nach seinem Namen zu beantworten, „da er wunderbar ist". In gleicher Weise beantwortet der mit Jakob ringende Engel dessen Frage nach seinem Namen nur durch die Gegenfrage: „Warum fragst du nach meinem Namen" (Gen. 32, 30)? Im Buche Daniel lernen wir zum ersten Male im A. T. zwei Engelnamen kennen, Gabriel und Michael, und von da ab nehmen sie in rascher Folge zu. Gabriel ist der Vermittler der Offenbarung, die Daniel zu teil wird, und Michael ist Israels besonderer Schutzpatron. Gabriel erklärt dem Seher das seltsame Gesicht von dem Kampfe zwischen dem Widder und dem Ziegenbock (Kap. 8) und offenbart ihm das Geheimniss in dem Verlaufe der Weltgeschichte (9, 21 ff).

Bei Ezechiel offenbart sich Gott noch selbst, aber daneben findet sich auch ein angelus interpres (Ezech. 40, 3). Zacharja und Daniel haben es nur mit Engeln zu thun, die für den letzteren sogar die wichtigsten Fragen stellen (8, 13; 12, 6), und der bisher anonyme angelus interpres hat nun in Gabriel eine konkrete Gestalt angenommen. Aber hiermit ist es nicht genug. Gabriel ist nicht nur der Vermittler der Offen-

---

[1]) DILLMANN, Henoch, p. 104 f.

barung Gottes, sondern er hat auch ihr Recht zu schützen und zu verfechten, d. h. für die Verwirklichung des Erlösungsplanes Jahves zu kämpfen, denn zwischen der Weissagung und der Erfüllung herrscht wirklich ein realer Zusammenhang. Der Weltplan des Herrn steht im Buche der Wahrheit (10, 21) genau beschrieben, und danach soll sich die Offenbarung wie die Geschichte gestalten. Sobald sich aber Gabriel (wenn es sich hier nicht um einen anderen Engel handelt, wodurch das Engeldrama im Buche Daniel noch um eine wichtige Rolle vermehrt würde) vom Himmel herabbegiebt, um Daniel den Hauptinhalt dieses Planes mitzuteilen, tritt ihm der himmlische Schutzpatron Persiens hindernd in den Weg und ist stark genug, ihn 21 Tage lang aufzuhalten, bis Michael, der himmlische Fürst der jüdischen Gemeinde, Gabriel zu Hülfe eilt, damit er seinen Auftrag an Daniel ausrichten könne (10, 13); und in derselben Weise hat er auch, nachdem der Kampf mit dem Schutzengel Persiens zu Ende ist, mit dem himmlischen Patron Griechenlands zu kämpfen (10, 20)[1]), ein Kampf, der gleichfalls erst dann entschieden zu werden scheint, als Michael, der grosse Fürst, der Israels Kinder beschützt, zu seiner Hülfe herbeigeeilt ist (10, 21; 12, 1), ebenso wie Gabriel seinerseits mitunter dem Michael Beistand leistet (11, 1). Kurz, Gabriel ist ebenso wie Michael ausser einem Verkünder der Ratschlüsse Gottes zugleich ein wirklicher Schutzengel. Auch dieser Ratschluss ist seinerseits eine reale Macht, der die himmlischen Fürsten der Weltreiche entgegenzuarbeiten versuchen; zuerst tritt der Fürst Persiens auf, weil die Perser die damals regirende Macht repräsentiren (10, 1); ihm folgt dann der himmlische Vertreter des nach Persien zur Weltmacht bestimmten Reiches. Gegen Beide hat Michael als Israels besonderer

---

[1]) Vgl. die Kommentare zu dieser Stelle.

Himmelsfürst zu kämpfen; und während er also gleichsam die jüdische Gemeinde beschützt, hat Gabriel den Erlösungsratschluss Gottes selbst zu verfechten und zur Geltung zu bringen. Aus der Art und Weise, wie von Michael, dem „grossen Fürsten", die Rede ist (12, 1; vgl. 10, 13), und ebenso aus den Bezeichnungen „der Fürst Griechenlands" und „Persiens", geht mit vollster Deutlichkeit hervor, dass wir es hier mit einer besonderen Klasse von Engeln zu thun haben, die sowohl von den „Wächtern" in Kap. 4 wie den Mitgliedern des grossen Richtertribunals in Kap. 7 verschieden sind und genau den Fravashis für die einzelnen Völker in der parsistischen Anschauung entsprechen. Ausser von diesen Engelgruppen ist auch von anderen Engeln die Rede, welche die Frommen aus drohenden Gefahren erretten (3, 25; 6, 22).

Welche Bedeutung die höhere Geisterwelt thatsächlich für die Anschauung des Buches Daniel besitzt, das wird einem erst dann recht klar, wenn man bedenkt, dass das Reich Gottes, dessen baldiges Erscheinen das Hauptthema des ganzen Buches bildet, bereits jetzt eine Wirklichkeit im Himmel ist und nur auf die Erde herniederzukommen braucht, um die Macht des Bösen völlig zu vernichten. Diese Anschauung von einer wirklichen Existenz des Gottesreiches in der himmlischen Welt wird später zu einem Grunddogma im Judentum und geht auch ins Neue Testament über, wo u. A. Jesus seine Jünger beten lehrt: „Dein Reich komme!" Gottes Stellung unter den himmlischen Wesen, die sich frei und ungeteilt seiner Macht unterordnen, wird m. a. W. zu einer Prophezeiung von dem, was in messianischer Zeit geschehen werde, wenn das Himmelreich auf die Erde herniedergekommen und die grosse Scheidewand zwischen einer oberen und einer niederen Welt weggeräumt worden sei, und die Menschen den Engeln gleich geworden seien (vgl. Hen. 39, 1; Matth. 22, 30 ἰσάγγελοι, vgl. 16, 27).

Gleichzeitig damit, dass die Engelscharen ins Unendliche wuchsen und man sich, wie wir gesehen haben, bestrebte, sie durch eine Art Rangabstufung in ein System zu bringen, tritt auch das Bedürfnis hervor, sie mit bestimmten, ans Groteske grenzenden Attributen und Ausschmückungen auftreten zu lassen (vgl. Dan. 10, 5 f.).

Wenn nun im Buche Daniel nur für Persien und Griechenland himmlische Schutzengel erwähnt werden, so folgt daraus natürlich nicht, dass man ihre Existenz nur für diese Völker voraussetzte. Im Gegenteil, wir wissen von dem etwas älteren Siraciden (17, 17), dass eine allgemeine Lehre vorhanden war, nach der Gott jedem Volke eine himmlische Schutzwache gegeben hatte: ἑκάστῳ ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον.

Für gewöhnlich sieht man nun in den himmlischen Schutzpatronen der heidnischen Völker bei Daniel die Heidengötter, denen auf diese Weise eine Art Existenz zugeschrieben wird, nachdem sie aufgehört haben, neben Jahve als Götter zu bestehen. Hierfür spricht u. A. die Stelle 2 Chr. 28, 23, aus welcher hervorgeht, dass es wenigstens für die Auffassung des Chronisten andere niedere Götter neben Jahve gab, die indessen keinerlei Jurisdiktion über Israel ausüben durften. Aber wenn diese Auffassung auch richtig ist, so kann sie dennoch, wie uns scheint, nicht als ausreichender Erklärungsgrund für diese Lehre von Schutzengeln für die einzelnen Völkern gelten, denn es bliebe noch immer eine offene Frage, woher man dann zu der Annahme eines Schutzpatrons für das Volk Israel gekommen wäre. Gerade der Umstand, dass Israel nicht länger genug an Jahve hat, sondern einen besonderen Schutzengel braucht, der sein Recht den himmlischen Patronen anderer Völker gegenüber zu vertreten hat, beweist, dass hier eine fremde Einwirkung vorliegen muss. Wenn in diesen Schutzengeln nur die alten heidnischen Götter weiterlebten, dann sollte man ferner auch erwarten, dass jedes einzelne der

verschiedenen Völker, die ja mehrere Götter hatten, auch mehrere einzelne Schutzpatrone haben müsste, wenn diese Götter wirklich eine Art Fortsetzung erhalten sollten. Aber die richtige natürliche Entwicklung der Lehren der letzten grossen Propheten musste wohl die sein, dass diese Götter, die nach ihrer Darstellung ja wesenlos waren, zu Grunde gingen, ohne eine Spur zu hinterlassen. Wollte man nun sagen, dass die alte Volksanschauung, freilich auf jene Weise modifizirt, zum Durchbruch komme, so vergisst man, dass sich jene neuen Ideen ja gerade bei den nachexilische Trägern der alten prophetischen Ideen vorfinden. Ausserdem geht ja aus der folgenden Entwicklung, nach welcher jedes menschliche Individuum und jedes Element auf Erden seinen Engel, seinen Fravashi, bekommt, deutlich hervor, dass hier der Parsismus die jüdische Anschauung beinflusst hat.

In dem Buche Tobit, das etwas jünger als das Buch Daniel ist, finden wir die Zahl der vornehmsten heiligen Engel auf 7 beschränkt. Raphael sagt dort von sich (12, 15), er wäre „einer von den sieben heiligen Engeln, die der Heiligen Gebete hinauftragen und vor der Herrlichkeit des Heiligen eingehen." In Anbetracht der soeben betonten Uebereinstimmung mit dem Parsismus scheint mir diese Stelle als Beweis eines parsistischen Einflusses gelten zu müssen, und zwar um so mehr, als die gleiche Idee bereits in Zach. 4, 10 durchzuschimmern scheint, und das Buch Tobit auch sonst, in seiner Dämonenlehre, offenbar parsistischen Einfluss verrät[1]). Von einer vollständigen Uebereinstimmung zwischen jedem einzelnen der 7 sog. jüdischen Erzengel und je einem der Amesha Spentas kann natürlich keine Rede sein und noch weniger davon, dass die einzelnen Namen einander

---

[1]) Vgl. unter: *Dämonologie.*

entsprechen. Auf eine so unmittelbare Weise hat der Parsismus den jüdischen Glauben nicht beeinflusst.

In der späteren Apokalyptik und der jüdischen Litteratur hat die Engellehre eine üppige Entwicklung erfahren. Die Cherubim und Seraphim, die aus den kanonischen Schriften des Alten Testaments bekannt sind, ursprünglich aber sicherlich etwas anderes sein sollten als Engel, werden nunmehr für die höchsten Engelklassen gehalten. Ausserdem werden die Ophanim, Engel der Gewalt und Engel der Herrschaften (Hen. 61, 10; 71, 6) erwähnt. Den zuletzt genannten Gruppen entsprechen wohl die ἀρχαί oder ἐξουσίαι und κυριότης im N. T. (Kol. 1, 16; Ephes. 1, 21, vgl. Testam. Lev. 3). Paulus setzt nicht nur eine ganze Welt von Engeln, sondern auch eine unter ihnen durchgeführte Rangabstufung voraus (Röm. 8, 38; 1 Kor. 8, 4 ff.; 15, 24), ja sogar verschiedene Abstammungen und Verwandschaftsverhältnisse (Ephes. 3, 14 f. Vgl. γενεαλογίαι 1 Tim. 1, 4; Tit. 1, 14; 3, 9.) In gleicher Weise spricht auch die Apokalypse Baruchs von „ordines" der Engel; und im gleichen Grade ist die Ascensio Jesajae (K. 7) von denselben Anschauungen erfüllt. Die rabbinische Litteratur stellt als allen diesen und anderen Klassen übergeordnet die Chajjoth hin (nach Ezech. 1, 5 f.; vgl. ζῶα Apok. Joh. 4, 6 ff.; 5, 6). Sie scheinen im eigentlichsten Sinne die Thronengel gewesen zu sein (vgl. θρόνοι Kol. 1, 10; Test. XII, Patriarch Levi 3). Getrennt von ihnen sind die konkreten Gestalten mit besonderen Namen, unter denen, wie bei Daniel am meisten Michael und nach ihm Gabriel hervortreten (vgl. Jud. v. 9; Apok. Joh. 12, 7; Luk. 1, 19, 26). Hen. 9, 1 nennt 4 Erzengel, sonst auch „Fürsten der Engel des Angesichts" genannt, nämlich Michael, Gabriel, Suriel und Uriel; in Kap. 40 heissen die beiden letzten dagegen Raphael und Phanuel, und in Kap. 20, 6 ist von 6 Engelfürsten die Rede, Uriel, Raphael, Raguel, Michael, Sarakiel und Gabriel, die sämtlich

bestimmte Aufgaben haben. Nach diesem Schwanken sowohl hinsichtlich der Namen wie der Anzahl blieb man in der rabbinischen Theologie indessen schliesslich endgültig bei der Siebenzahl [1]), die dann auch ins Neue Testament übergeht, wo wir in Apok. 1, 5 von den „7 Geistern Gottes" lesen, deren Symbolik (4, 5; 5, 6) in merkwürdiger Weise an Zach. 4, 10 erinnert, und ebenso von den „7 Engeln Gottes", die dadurch charakterisirt werden, dass sie „vor Gott stehen" (8, 5; vgl. Luk. 1, 19; Tob. 12, 15; vgl. ferner Apok. Joh. 1, 12, 16); das soll wohl bedeuten, dass sie ihm sehr nahe stehen, oder die oberste Klasse der Engel bilden. Dort wird auch von den Erzengeln gesprochen (1 Thess. 4, 16; vgl. das griech. Bruchstück von Henoch 8, 14 bei G. Synecellus [2]); Jud. v. 9) und von den „auserwählten Engeln" (1 Tim. 5, 21, wie in Hen. 61, 10).

Da die spätere jüdische Tradition angiebt [3]), das jeder dieser 7 Erzengel die Aufsicht über einen Wochentag hatte, und da ferner die babylonische Astronomie die 7 Tage der Woche nach den 7 Planeten benannte und die rabbinische Litteratur die Angabe enthielt [4]), dass die Namen der Engel aus Babylonien gekommen seien, so scheinen allerdings schwerwiegende Gründe dafür zu sprechen, dass die jüdischen Erzengel eigentlich die 7 Planeten repräsentiren. Da die assyrisch-babylonische Religion aber keine Engel im eigentlichen Sinne kennt, kann von einer Beeinflussung des Judentums durch sie gerade in der eigentlichen Engellehre keine Rede sein. Und wenn die Siebenzahl der Erzengel auch von der Ueberlieferung mit den 7 Planeten in Verbindung gebracht zu werden scheint,

---

[1]) Näheres siehe bei Weber, Lehren des Talmud, p. 164.
[2]) Dillmann, Das Buch Henoch. p. 83.
[3]) Weber, a. a. O., p. 164.
[4]) Delitzsch bei Riehm [2], p. 395.

so kann das etwas Sekundäres sein und möglicherweise darauf beruhen, dass auch die 7 Amesha Spentas von den 7 Planeten nicht unabhängig waren. Man nahm ja an, dass die 7 Amesha Spentas die Aufsicht über die 7 ersten Tage des Monats hatten, wie die 7 Planeten über die 7 Tage der Woche. Auch konnte man wohl fragen, ob Babylonien in dieser Ueberlieferung nicht in so weitem Sinne zu verstehen sei, dass Iran mit einbegriffen wäre. Man würde höchstens von einem kombinirten assyrisch-babylonischen und persischen Einfluss sprechen können, der sich in der Beschränkung auf die Siebenzahl geltend gemacht hätte[1]), während indessen in der Sache selbst nur der Parsismus mit seinem durchgeführten System von Genien und den Amesha Spentas, als der höchsten Rangstufe, der jüdischen Anschauung zum Vorbild dienen konnte.

Etwas Entsprechendes zu den niederen Genien des Parsismus, welche über die sichtbare Natur in allen ihren verschiedenen Elementen herrschen, findet sich wenigstens bei Henoch, im Neuen Testament und in der späteren jüdischen Litteratur. Aber vielleicht hat auch schon der Psalmendichter (Ps. 104, 4; vgl. 103, 21 f.) diesen Gedanken angenommen, aber zugleich geadelt „durch den Gedanken, dass Jahve selbst die Winde und das lodernde Himmelsfeuer zu seinen Boten und Dienern, d. i. zu Vollstreckern seines Willens, mache"[2]). Die Grundfeste des Himmels, die Tiefen der Erde, die Quellen, die Winde, das Wasser und die Luft haben nach Henoch (60, 12; 61, 10; 69, 22) ihre besonderen Geister; nach der Apok. Joh. giebt es Engel des Wassers (16, 5; vgl. Joh. 5, 4),

[1]) Selbst GUNKEL, der energisch die Auffassung vertritt, dass die 7 babylonischen Planeten den Juden als Muster gedient haben, giebt zu, dass die babylonischen Vorstellungen und Symbole durch persische Vermittelung zu den Juden gekommen sein können; a. a. O., p. 302.

[2]) EWALD, Lehre der Bibel von Gott, II, p. 310.

des Feuers (14, 18), der Sonne (19, 17) und der Winde (7, 1). Im Buch der Jubiläen (vgl. auch in der Ascensio Jesaiae Kap. 4, 18; 4. Esra 8, 20) und den späteren jüdischen Schriften spielen diese Elementargeister eine Rolle, die sich vollständig mit der der Elementargeister des Parsismus vergleichen lässt. Sie offenbaren sich im Sturmwind, sie wirken im Erdbeben, im Feuer, im Meere, im Tau, im Regen, im Schnee, im Nebel, — die Sonne, der Mond, die Tiere, alle haben sie ihren bestimmten Engel[1]). Die Oracula Sibyllina (7, 33 ff.) sprechen von Engeln, von denen einige über das Feuer, andere über die Flüsse, andere über die Städte und noch andere über die Winde herrschen. Hieronymus citirt (zu Habakuk 1, 14) ein juden-christliches Apokryphon, in dem geschrieben stehe: „quendam angelum nomine Tyri praesse reptilibus et in hanc similitudinem piscibus quoque et arboribus et bestiis universis proprios in custodiam angelos adsignatos"[2]). (Vgl. übrigens Hermae Pastor, Vis. IV, 2, 4). Und vielleicht sind deshalb schliesslich auch „die Elemente der Welt" (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου) in Gal. 4, 3, 9; Kol. 2, 8, 20 so zu verstehen. Denn Gal. 4, 9 f. wird von den Lesern des Briefes gesagt, sie dienten ihnen, wenn sie Tage, Monate, Feste und Jahreszeiten halten; und das erinnert doch sehr an Hen. 82, 10 ff. (vgl. 60, 11 ff), wo die Elementargeister als Urheber der Zeiteinteilung hingestellt werden. Diese Engelwesen hätten die Heiden als ihre Götter verehrt (v. 8), während die Juden ihnen im Zeitalter ihrer Unmündigkeit von Gott untergeben worden seien als ἐπιτρόποις καὶ οἰκονόμοις (v. 2), denn sie hielten die Monate, die Tage u. s. w. Mit denselben Namen werden in den Schriften des späteren Judentums ausdrücklich Engel bezeichnet,

---

[1]) Weber, a. a. O, p. 167, 200. Eisenmenger, Entdecktes Judentum, II, p. 338 ff.

[2]) Gfrörer, Jahrb. d. Heils, I, p. 368. O. Everling, Paulin. Angelologie u. Dämonologie 1888, p. 73.

wie ja auch τὰ στοιχεῖα als ἄγγελοι erklärt wird. Die δυνάμεις in Röm. 8, 38 dürften wohl auch in einem gewissen Zusammenhang zu den Vorstellungen von solchen Elementargeistern stehen. Im Testamentum Salomonis sagen die dem Salomo erscheinenden Engel ἡμεῖς ἐσμὲν τὰ λεγόμενα στοιχεῖα οἱ κοσμοκράτορες τοῦ κόσμου τούτου, und die negative Aussage, Hebr. 2, 5, dass Gott nicht den Engeln die künftige Welt unterstellt hat, setzt die positive voraus, dass er die gegenwärtige der Herrschaft der Engel unterworfen habe (vgl. ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου, 1 Kor. 2, 6 ff.[1]).

Zugleich wird an der Lehre von den Schutzengeln für jedes einzelne Volk festgehalten, so wie wir sie von dem Siraciden und Daniel an vorgefunden haben. Michael gilt immerfort als der Schutzpatron des heiligen Volkes und wird deshalb auch Israels oder Jerusalems Fürst genannt. In Uebereinstimmung mit dem Siraciden hatte die Septuaginta wohl schon einige Zeit vor ihm die Stelle Deut. 32, 8 so übersetzt, das Gott bei der Verteilung der Erde unter die verschiedenen Nationen jedem Volke seinen Engel zum Vorsteher oder Schutzengel gegeben hätte: ὅτε διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη, ὡς διέσπειρεν υἱοὺς Ἀδάμ, ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ. Eine Stütze dieser Ansicht sah man vielleicht in Deut. 4, 19, wo der Gedanke ausgesprochen wird, dass die Verehrung der Himmelskörper bei den heidnischen Völkern etwas sei, das ihnen Gott selbst verordnet habe, um gleichsam den noch vorhandenen Rest eines Gottesbewusstseins in ihnen rege zu erhalten. Mit dieser Idee von den Schutzengeln für die einzelnen Völker stehen wohl die von uns oben berührten eigentümlichen Ansichten in den ältesten Teilen des Buches Henoch über die 70 Hirten im Zusammenhang, die eingesetzt sind,

---

[1]) Näheres siehe bei Everling, Paul. Angelologie u. Dämonologie, p. 65. ff., E. Haupt, Meyers Kommentar zum Kolosserbrief.

um darüber zu wachen, dass die verschiedenen Völker Israel keinen grösseren Schaden zufügen, als in Gottes Plane vorgesehen sei; freilich steht das in gewissem Sinne im Gegensatz zu der betreffenden Ansicht des späteren Judentums und zu der der Septuaginta. Während die 70 Hirten bei Henoch nur ihr Wächteramt über die Völker auszuüben haben, welche als Herren Israels mit diesem Volke in Berührung treten, hat Gott nach Targ. jerusch. zu Gen. 11, 6, 7, 70 Engel über die 70 Völker gesetzt, als sie nach ihren Sprachen entstanden. Seitdem stehen diese Völker unter ihrer Aufsicht, und es herrscht ein gewisses solidarisches Verhältnis zwischen den Völkern und ihren himmlischen Patronen, so dass Gott kein Volk richtet, ehe er nicht vorher dessen Engelfürsten gerichtet hat [1]). Diese Siebzigzahl, die demnach die Anzahl aller Völker der Welt auszumachen scheint, war wohl auch auf Jesu Aussendung der 70 Jünger (Luk. 10, 1 f.) nicht ohne Einfluss.

Schutzengel für Jerusalem, den Tempel und den dort aufbewahrten Tempelschatz werden in 2 Makk. 3, 23 ff.; 5, 2 aufgeführt; ebenso für Judas in seinem Streit gegen Gorgias und Timotheus (10, 29) und gegen Lysias (11, 8). Streng genommen sollte jede menschliche Gemeinschaft einen solchen geistigen Repräsentanten haben, und dafür wurden die Apok. Joh. 1—3 erwähnten ἄγγελοι ja auch lange gehalten. Heutzutage scheint man freilich an der Richtigkeit dieser Auffassung zu zweifeln, da die ἄγγελοι hier häufig als Sendboten der betreffenden Gemeinde gedeutet werden. Indessen scheint mir die frühere Deutung vorläufig den Vorzug zu verdienen [2]).

Schutzengel für einzelne Personen kommen in den kanonischen Schriften des A. T.'s nicht vor. Aber hieraus folgt nicht,

---

[1]) Weber, a. a. O., p. 165.

[2]) So nach B. Weiss, Bibl. Theol. § 133b. Ewald, Lehre der Bibel von Gott, II, p. 309. O. F. Myrberg wie Spitta u. A. deuten die ἄγγελοι dagegen als Sendboten.

dass sie den Juden in der persisch-griechischen Zeit unbekannt gewesen wären. Vielleicht liegt eine Anspielung auf diese Lehre in Tob. 5, 16 vor, wo der Vater zum scheidenden Sohne sagt: „Ziehe hin mit diesem Mann! Gott aber, der im Himmel wohnt, fördere euren Weg und sein Engel ziehe mit euch!" In Targ. jerusch. zu Gen. 33, 10 sagt Jakob zu Esau: „Nimm meine Geschenke an, denn wie ich dein Angesicht sahe, schien es mir, als sähe ich das Antlitz deines Engels"; ferner Gen. 48, 16: „Der Engel, den du mir zugeordnet hast, dass er mich erlöse von allem Uebel." Wie vertraulich man mit diesen Schutzengeln umging, ergiebt sich u. A. aus Folgendem: wenn man sich an einen unreinen Ort begab, wo sich ja, wie man meinte, die Dämonen besonders aufhielten, dann bat man sie, nicht zu folgen, sondern zu warten, bis man zurückkäme [1]).

Im Neuen Testament finden wir diese persönlichen Schutzengel gleichfalls, z. B. Matth. 18, 10; Apg. 12, 7, 15. Und die Art, wie sie hier auftreten, beweist, dass sie zur Zeit Jesu und der Apostel Bestandteile der allgemeinen religiösen Vorstellungswelt geworden sein mussten.

Vielleicht ist die parsistische Anschauung von den Fravashis als den Prototypen der menschlichen Wesen auf die eigentümliche Seelenlehre der Essäer von Wirkung gewesen. Dass die Engel in dieser Sekte eine grosse Rolle spielten, geht aus Josephus' Angabe (B. I. VI, 8, 7 ff.) hervor, wonach sich die in ihren Orden Eintretenden eidlich verpflichten mussten, ihren Namen geheim zu halten. Da die Essäer sonst einen pharisäisch-jüdischen Standpunkt einnehmen, so wäre es freilich eigentümlich gewesen, wenn sie, wie aus Josephus Darstellung (B. J. II, 8, 11) gefolgert werden könnte, die Auferstehung des Körpers abgelehnt hätten. Nach dieser Stelle

---

[1]) Gfrörer, Jahrh. d. Heils, I., p. 374 f.

glaubten sie, dass die Körper vergänglich, die Seelen aber unvergänglich wären, und dass diese ursprünglich in dem feinsten Aether gewohnt hätten, durch sinnlichen Liebesreiz aber heruntergezogen und mit den Körpern gleichsam als mit ihren Gefängnissen verbunden worden wären. Sobald sie durch den Tod wieder befreit worden sind, schwingen sie sich mit Freude in die Höhe. Die gute Seele setzt ihr Leben dann auf der anderen Seite des Ozeans fort, wo es weder Regen, noch Schnee, noch Hitze gebe; die böse aber müsse sich an einen düsteren, kalten, unterirdischen Ort begeben. Wenn diese Lehre durch die Auferstehung und das jüngste Gericht vervollständigt wird, so entspricht sie vollständig der Anschauung des Parsismus, wo die präexsistirenden Seelen die Fravashis genannt werden. Der einzige Unterschied besteht eigentlich darin, dass nach der Anschauung der Essäer ein Sündenfall die Seele vom Himmel auf die Erde herunterzieht, während nach der Idee des Parsismus die Seelen aus freiem Entschluss auf die Erde herniederstiegen und sich in sinnliche Körper kleideten, um Ahrimans Macht zu vernichten [1]).

Werfen wir nun einen Blick auf unsere Erörterungen über die Angelologie zurück, so ergiebt sich folgendes Resultat. In dem Masse, wie die Entwicklung vorwärts schreitet, tritt eine so frappante Aehnlichkeit zwischen den jüdischen und persischen Anschauungen hervor, dass zur Erklärung derselben unbedingt der Parsismus herangezogen werden muss. Es dürfte denn wohl auch Niemand behaupten wollen, dass sich die betreffenden jüdischen Vorstellungen nach dem Exile folgerichtig und natürlich aus der alten, israelitischen An-

---

[1]) Für Beeinflussung vom Parsismus her sprechen das Interesse und die Vertrautheit der Essäer mit der Eschatologie; ferner ihre Waschungen und weissen Kleider, ihre Verehrung der Sonne, ihre Verweigerung der Darbringung des Fleisches an die Gottheit und ihre Magie.

schauung entwickelt hätten. Die Richtigkeit unserer Schlussfolgerung tritt besonders scharf hervor, wenn man sich vergegenwärtigt, dass die betreffende jüdische Anschauung in ihrer fortschreitenden Entwicklung wesentlich in eine Religionsanschauung überging, die, im Gegensatz zu dem alten israelitischen Monismus, einen Unterschied zwischen bösen und guten Engeln statuirt, d. h , also dualistisch ist, und zwar, wie wir sogleich sehen werden, infolge persischer Beeinflussung Wahrscheinlich ist auch die Berührung mit den Chaldäern nicht ohne Einfluss auf die jüdischen Anschauungen geblieben. Da der Parsismus aber auf alle Fälle dem jüdischen Glauben näher steht als die chaldäische Religion, so halten wir uns für berechtigt, ihn als die Hauptquelle anzusehen.

5. Dämonologie.

Die mazdayasnische Religion ist, wie wir gesehen haben, schon von Anfang an dualistisch. Bereits in den Gathas (Yasna 30 u. 45) steht Angra Mainyu dem Spenta Mainyu gegenüber: „Non, ni nos pensées, nos enseignements, nos intelligences; ni nos voeux, nos paroles et nos actes; ni nos religions, ni nos âmes ne sont d'accord", sagt der gute Geist zu dem bösen (Yasna 45, 2) [1]), und das ganze Avesta wird von der Ansicht beherrscht, dass man Ahura Mazda oder den guten Geistern überhaupt nichts Böses zuschreiben dürfe [2]). Aus diesem Verbote und mehreren anderen Zügen geht hervor, dass der persische Dualismus nicht so sehr kosmischer als vielmehr ethischer Natur ist. Angra Mainyu steht an Macht-

---

[1]) Darmesteter, I, p. 296.

[2]) Wir haben oben darauf hingewiesen, dass man sich nicht so sehr darüber wundern darf, wenn Angra Mainyu nicht in den persischen Keilinschriften vorkommt. Das bildet denn auch für Darmesteter keinen Hinderungsgrund, ihn zeitlich ebensoweit wie Ahura Mazda zurückzuver-

vollkommenheit weit hinter Ahura Mazda zurück. Jener wird auch von den Mazdaverehrern nicht angebetet, und die Bösewichter dienen ihm und den Dävas nicht durch irgendwelche Opfer oder Kultakte, sondern nur durch Lug und Trug und allerlei andere Sünden. Auf die Entstehung der gegenwärtigen Welt hat er ursprünglich keinen Einfluss gehabt, obgleich er ebenso lange wie Ahura Mazda existirt zu haben scheint; aber er schuf, um dessen Werk zu zerstören, die verderblichen Uebel, das ganze Heer der schädlichen Schlangen und Insekten; und durch die ihm dienenden Dävas und die Menschen, die sich ihm hingeben, strebt er beständig danach, die gute Schöpfung zu verderben. Angra Mainyu ist mithin der Urheber des Uebels und des Bösen in der Welt. Seine Macht ist auch für die gläubigen Mazdaverehrer furchtbar genug, denn er hat ein ganzes Reich ihm unterthäniger böser Wesen zur Verfügung; er ist der Däva aller Dävas (Vend. 19, 1), die wie er selbst nur auf das Verderben der Menschen und der guten Schöpfung sinnen. Sechs von diesen bösen Geistern stehen ihm besonders nahe, ebenso wie die Amesha Spentas dem Ahura Mazda. Nach dem Bundahish schuf Angra Mainyu diese seine Hauptdiener nach seinem ersten misslungenen Angriff auf Ahura Mazda, um sie den obersten guten Geistern gegenüberzustellen, und Darmesteter nimmt, wie wir oben gesehen haben, an, dass diese Contra-Amesha-Spentas noch jünger seien als ihre Gegenbilder. Es ist indessen sicher, dass Angra Mainyu auch in dem ältesten Stadium der mazdayasnischen Anschauung eine ihm gleichgesinnte Geisterwelt um sich hat,

setzen. Indessen verdient hervorgehoben zu werden, dass Ausdrücke, wie: „Ormuzd, welcher lauter Glück, bzw. lauter Gnade, den Menschen verlieh"; „Mich möge Ormuzd schützen vor allem Bösen" (Die Achämenideninschriften, Transcription des babylon. Textes von C. Bezold, 1882, p. 37, 39) auf die Existenz eines guten und eines bösen Prinzips hinzudeuten scheinen, und auf die Anschauung, dass Ahura Mazda ausschliesslich das Gute bewirkte.

deren Systematisirung freilich späteren Ursprungs sein dürfte. Diesem Systeme nach gliedern sich nun die obersten Dämonen folgendermassen: Ako Mano, die böse Gesinnung, steht dem Vohu Mano gegenüber, scheint aber in den Gathas auch den Angra Mainyu selbst zu repräsentiren; Andra oder Indra, der bekannte König unter den vedischen Göttern, ist der Gegner des Asha Vahista; Sauru, der indische Shiva, steht dem Khshathra Vairya gegenüber; Naonhaithya ist der Widersacher der Spenta Armaiti, und die beiden letzten, Tauru und Zairi, sind die Gegner Haurvatats und Ameretats. Auch von den übrigen Dävas kennen wir mehrere bei Namen; so z. B. Azhi, den Schlangendämon, Aeshma, den Feind Sraoshas, der uns unter dem Namen Asmodäus im Buch Tobit begegnet, u. A. Diese Dämonen pflegen nun, wenn sie es dürfen, sehr intimen Umgang mit den Menschen, man dachte sogar an fleischliche Vermischung mit ihnen und sprach von den Dämonen als Incuben und Succuben; denn es gab auch weibliche Dämonen, und unter ihnen einen Dämon der Unzucht, die Jahi, die dem Bundahish nach, Angra Mainyu antrieb, den Kampf mit Ahura Mazda bei Beginn der Schöpfung von neuem aufzunehmen. Angra Mainyu bestimmte ihr dann den Mann zum Gegenstande ihrer besonderen Thätigkeit[1]).

Die Juden hatten nun zur Zeit ihres Zusammentreffens mit den Persern keine Lehre von einem unter einem besonderen Oberhaupt stehenden Reiche des Bösen; auch waren zu der später im Judentume zum Vorschein kommenden Lehre in diesem Punkte keineswegs so viele Ansätze vorhanden, wie bei der Engellehre. Die ältesten Schriften des Alten Testa-

---

[1]) Spiegel, Eran. Alterthumsk. II, p. 138. Auch die Babylonier glaubten an eine Menge böser Geister; und es ist ohne Bedenken zuzugeben, dass die Juden in ihren dämonologischen Anschauungen auch von ihnen beeinflusst worden sein können.

ments wissen nichts von einem aussermenschlichen bösen Machtwesen, von dem in den nachexilischen Büchern die Rede ist. Aus dem bereits oben herangezogenen mythologischen Fragmente Gen. 6, 1 ff. geht freilich hervor, dass bei den Hebräern eine Art Vorstellung einer nicht mit dem Willen Gottes in Einklang stehenden Einmischung der Engel in die Menschenwelt vorhanden war. Aber das ist noch eine ganz naive Betrachtungsweise, die in dem Handeln der Elohimsöhne nichts Böses sieht und deswegen auch keine Strafen über ihre Thaten verhängt. Die ganze Erzählung bewegt sich mit einem Worte nicht auf dem sittlichen sondern dem natürlichen Gebiete.

Wie weit man davon entfernt war, das Ueble und das Böse in der Welt auf ein besonderes, Gott entgegengesetztes Machtwesen zurückzuführen, beweist die Thatsache, dass man sie durchgehends von ihm selbst als ihrer letzten Quelle ableitet. „Kommt ein Unglück über eine Stadt, es sei denn von Jahve gewirkt?" fragt Amos (3, 6); und die gleichzeitige oder etwas spätere Anschauung nimmt keinen Anstand, Gott auch als die wirkende Ursache für die bösen Thaten der Menschen hinzustellen. Hierher gehören vor allen Dingen solche Stellen, die besagen, dass Gott die Herzen der Menschen verhärtet oder verstockt (Exod. 4, 21; 7, 3 u. a.; Deut. 2, 30; Jos. 11, 20; Jes. 6, 9 ff.). Wenn nun auch gleichzeitig betont wird, dass der Mensch sein Herz selbst verhärtet (Ex. 8, 15, 32; 9, 7), so sind doch trotzdem die Aussagen in jenen obigen Stellen auf keinen Fall dahin abzuschwächen, dass Gott es gewissermassen nur zulasse, dass die Menschen sich selbst verstocken. Es liegt wohl vielmehr zum mindesten der Gedanke vor, der Mensch werde, nachdem er einmal seinem Willen eine böse Richtung gegeben habe, dem Entwicklungsgesetze unterliegen, das sich auch im Reiche des Bösen geltend mache und demzufolge jede Zurückweisung einer Warnung Gottes einer Be-

stärkung im Bösen gleichkomme. Da aber eben Gott die Warnung giebt, so ist es auch unter besonderen Verhältnissen seine That, dass sich die Sünde des Menschen entwickelt und in einer bestimmten Erscheinungsform äussert.

Wie weit man gelegentlich gehen konnte, um eine vollkommen monistische Weltanschauung mit Jahve als dem einzigen letzten Urheber auch der bösen Handlungen der Menschen aufrecht zu erhalten, beweisen mehrere recht merkwürdige Aussprüche in den historischen Büchern. So wird 1 Sam. 16, 14 ff erzählt, dass der Geist Gottes von Saul weicht, und „ein böser Geist von Jahve her" ihn überfällt. Wenn sich hier wohl auch der „böse Geist" zunächst auf die Schwermut bezieht, von der Saul befallen wird, so ist doch die Strafheimsuchung [1]), unter welcher Saul eine Gewaltthat nach der anderen gegen David zu begehen versucht (1 Sam. 18, 10 f.; 19, 9 f.), recht auffallend. Noch stärker heisst es Jud 9, 23 f., dass „Gott einen bösen Geist (der Zwietracht) zwischen Abimelech und den Bürgern von Sichem aufkommen liess," so dass diese von jenem abfielen und schliesslich auch er selbst vom Gericht getroffen wurde; oder 2 Sam. 16, 9 f., wo David von dem ihm fluchenden Simei zu Abisai sagt: „er mag fluchen, denn Jahre hat es ihn geheissen!" oder 1 Kön. 12, 15, wo das thörichte Benehmen Rehabeams seinen Ältesten gegenüber als eine Fügung Gottes bezeichnet wird. Ueberall werden hier moralisch verwerfliche Handlungen auf Gott zurückgeführt. Das es nun aber unmöglich in der Absicht dieser Berichte liegen kann, die Freiheit oder die Verantwortlichkeit des Menschen zu leugnen, so können sie von einem höheren Standpunkte aus nur so erklärt werden, es sei, nachdem der Mensch sich der Sünde hingegeben habe, Gottes Wille gewesen, dass sie sich in einer bestimmten Weise ent-

[1]) Josephus spricht hier von *δαιμόνια*, Antiqu. VI, 8, 2.

wickle. Aber es bleibt doch unsicher, ob hiermit der ganze Sinn der betreffenden Stellen vollständig ausgedrückt ist. Noch bedenklicher ist 2 Sam. 24, 1, wo es heisst: „Und Jahves Zorn entbrannte aufs neue wider Israel, so dass er David gegen sie reizte mit dem Geheiss: Auf! zähle Israel und Juda!" Denn später wird jene That, des Uebermuts und der militärischen Absichten wegen, die sie in sich barg, zu einer schweren Sünde gestempelt und deshalb auch von Gott mit Strafe geahndet. Wollte man „das Reizen" hier einzig und allein auf das Zählen beziehen und die Sünde schon im Voraus in Davids Herzen liegen lassen, so wäre die Ausdrucksweise doch recht seltsam; und deshalb vermochte sie auch der Chronist, wie wir sehen werden, nicht zu acceptiren. Ebenso eigentümlich ist 1 Kön. 22, 5 ff.: Ahab steht im Begriff mit Josaphat in den Krieg gegen die Syrer zu ziehen, in dem er nach Gottes Absicht fallen soll. Vierhundert herbeigerufene Propheten raten einstimmig zu dem Unternehmen und prophezeien ihm Glück; aber Micha ben Jimla, den Ahab ungern herbeiholen lässt, weil er ihm immer Unglück weissage, erklärt, die Worte der anderen Propheten seien nur ein Mittel Jahves, um Ahab ins Unglück zu stürzen; er habe Jahve auf dem Throne sitzen und das ganze Himmelsheer bei ihm stehen sehen, und Jahve hätte gefragt, wer von diesen Wesen heruntersteigen und Ahab zum Kriege überreden wolle; da wäre der Geist hervorgetreten und hätte erklärt, er wolle zum Lügengeiste werden in aller seiner Propheten Munde; hierauf habe Jahve ihm die Vollmacht dazu gegeben, und „so hat nun, wie du siehst, Jahve in den Mund aller dieser Propheten einen Lügengeist gelegt, während doch Jahve Unheil über dich beschlossen hat", schliesst Micha (v. 23). Wir schreiben hier keine Apologie des Alten Testaments und lassen daher die Worte stehen, wie sie lauten, bemerken aber: wenn man hier einen Ansatz zur Satanslehre gesehen hat,

so ist das nur insofern richtig, als der Geist (d. h. der Geist der Prophetie, man beachte den Artikel), der hier das göttliche Gericht vermittelt, bereits zwischen Personifikation und Hypostasirung schwankt; aber er ist doch noch als göttlicher Geist gedacht und richtet nur den Willen Jahves aus. Er hat keine eigenen Motive und ist kein am Bösen sich freuendes Wesen, wie der Satan bereits bei Hiob und Zacharja.

Die alten Israeliten kannten freilich neben guten, d h. glückbringenden Engeln auch böse, d. h. verderbenbringende; aber hierin liegt noch keine ethische Unterscheidung (vgl. Ex. 12, 23; Gen. 19, 22 f.; 2 Kön 19, 35). Von einer ganzen Aussendung solcher schädlicher Engel ist in Ps. 78, 49 die Rede (vgl. Symm. ἀγγέλων κακούντων, Sept. ἀγγ. πονηρῶν). Diesen Strafengeln Jahves ist in dem israelitischen Glauben gewissermassen der Platz angewiesen worden, den bei den heidnischen Völkern die schadenanstiftenden Geister einnahmen. Für diese Wesen konnte es in der israelitischen Religion keinen Raum geben, weil der Glaube an sie zu Aberglauben und Zauberei verführte; und sie waren um so leichter zu entbehren, als die Israeliten alles Ueble und Widrige auf den allmächtigen Jahve zurückführten. Von solchen wohl mehr schädlichen als eigentlich bösen Wesen (שְׂעִירִים eine Art Satyren oder Kobolde) ist Lev. 17, 7 die Rede, und zwar in einer Weise, aus der hervorgeht, dass sie auch in dem älteren Leben Israels eine Rolle gespielt haben; nach der ganz vereinzelten, sonst nicht bezeugten Angabe des Chronisten (2 Chron. 11, 15) soll Jerobeam ihren Dienst aufgefrischt haben. In der apokalyptischen Bildersprache erscheinen sie als Staffage bei der Ausmalung der zukünftigen Strafheimsuchung (Jes. 13, 21; 34, 14). Ein solcher Wüstenunhold ist wohl auch der Azazel, der in der Darstellung des Versöhnungstages bei P. C. (Lev. 16) eine hervorragende Stelle einnimmt. Wenn sich die Kultvorschriften des

Volksglaubens an ihn bedienten, so geschah es sicherlich nicht, um ihn zum Urheber der Sünde zu machen, sondern nur weil er von Alters her für ein übles verderbliches Wesen galt. Erst später, im Buch Henoch, erscheint er als ein gefallener Engel. Derselben Klasse gehört auch die Lilith, das weibliche Nachtgespenst (Jes. 34, 14) und die Alukah (Blutsauger, Vampyr, Prov. 30, 15) an.

Grössere Bedeutung für die Frage, ob man im alten Israel an aussermenschliche böse Gewalten geglaubt habe, ist vielleicht einer anderen Bezeichnung, die in zwei poetischen Stücken vorkommt, beizumessen. Im Lied Moses (Deut 32, 17), etwa aus der assyrischen Zeit, und dem wohl nachexilischen Ps. 106, 37, wird der heidnische Gottesdienst, an dem sich auch Israel beteiligt habe, als Verehrung der שֵׁדִים hingestellt, und diese Shedim sind wenigstens in der späteren Zeit von den Juden und Christen den bösen Geistern, den Dämonen, gleichgestellt worden (vgl. schon Sept.: δαιμόνια, Hieronymus: *daemones*, Targ: „die schädlichen", d. i. Dämonen) [1]). Das Wort, das ursprünglich „Herren" (vgl. hebr. *shaddaj*, *'el shaddaj* und arab. *sajjid*) bedeutet, kann schwerlich als eine allgemeine Bezeichnung der Götter verstanden werden und auch die spätere Bedeutung „Dämonen" kann es wohl nicht erst dadurch erlangt haben, dass den Juden und den Christen die Götter der Heiden als Dämonen galten. Denn das entsprechende assyrische *shedu* bezeichnet auch nicht Götter im allgemeinen, sondern dämonische Wesen, entweder guter oder böser Natur. Wenn die Dichter nun aber diesen Namen auf die Heidengötter anwenden und gleichzeitig betonen, dass diese keine Götter (Deut. 32, 17, 21), sondern „Tote" sind (Ps. 106, 28), so thun sie es wahrscheinlich in verächtlicher Weise, um sie zu Wesen des heidnischen Volksglaubens zu stempeln und

---

[1]) Vgl. Baudissin, Stud. zur Sem. Religionsgesch. I, 131.

ihnen das Gottsein abzuerkennen. Ob sie an und für sich als solche Realität besitzen sollen, darüber ist damit noch nichts ausgesagt [1]).

Die einzige Stelle aus der älteren Litteratur, die ein aussermenschliches Böses, und zwar im Zusammenhang mit dem Ursprunge der Sünde in der Menschheit, wenigstens andeutet, ist der jahvistische Bericht über den Sündenfall (Gen. 3). Wird diese Erzählung als eine getreue Wiedergabe einer geschichtlichen Thatsache aufgefasst, so bietet sie freilich keine Veranlassung, ein böses Prinzip zu statuiren oder sogar die Schlange als den Teufel oder sein Organ zu betrachten. Die Erzählung bewegt sich dann ganz auf dem Gebiete der Naturgeschichte. Die Schlange ist unter dieser Voraussetzung ein Tier des Feldes, nur klüger als alle anderen, aber auch das nur, weil Gott sie so geschaffen habe; und ihre Bestrafung hat es demnach dann auch nur auf ihr natürliches Leben abgesehen. Hierin liegt somit also ein vollständiger Gegensatz zum Parsismus vor, nach dem die Schlange Angra Mainyus Werkzeug ist. „Ja es ist, als hätte der vom mosaischen Standpunkt aus schreibende Verfasser sich recht absichtlich gegen die ostasiatische Vorstellung verwahren wollen, wenn er darauf dringt, dass die Schlange eben nur als Tier in Betracht kommt, das an sich, wie jedes Tier, sittlich indifferent und des Bösen nicht fähig ist, sowenig als des Guten" [2]).

„Anders, wenn wir die ganze Erzählung als religiösen Mythus fassen. Dann ist die Schlange (so wie sie von jeher war, nicht erst in Folge eines derartigen Vorgangs wurde) ein sich von selbst darbietendes, mit dem Gedanken zugleich entstandenes Bild für die dem Menschen entgegentretende

---

[1]) Vgl. DILLMANN, zu Deut. 32, 17; BAUDISSIN, Studien zur Sem. Religionsgesch. I, 133 ff.

[2]) DILLMANN, Altt. Theol., p. 336.

Versuchungsmacht, — ein Bild, nicht willkürlich gewählt wie in der Allegorie, sondern unmittelbar mit der Idee geboren. Die Schlange, „an welcher alles sprichwörtlich ist", mit ihrem unwillkürlich fesselnden Blick, der schillernden Haut, dem kriechenden und doch unheimlich blitzartig schnellen Gange, dem giftigen Zahn, ist ein natürliches Bild für die dem Menschen feindliche, ihn berückende Macht. Ist doch die Schlange fast überall in die religiöse Bilderwelt verwebt. Etwas Dämonisches sehen fast alle Völker in ihr, sei es etwas eigentlich Göttliches oder etwas Verderbliches. So klingt die Vorstellung von der Schlange als Versucherin aus den Demetermysterien, wie aus der persischen Ursage wieder. So ist die Schlange bei den Griechen wie bei den Phönikern „das feurigste und geistigste aller Thiere", von den Kretern „göttlich" genannt, Symbol der geistigen Kraft, der höchsten Weisheit, Orakel gebend. Bei den Römern ist sie die Verkörperung des Genius. Und bis in die Urreligionen Afrikas und Amerikas reicht dieser Gedanke. So nehmen wir allerdings an, dass der Erzähler mit der Schlange symbolisch eine verführende Macht bezeichnen wollte, wie das in der nachcanonischen Zeit des Judenthums als selbstverständlich angesehen wird[1]."

Aber von einem gottesfeindlichen bösen Einzelwesen ist hier noch keine Rede. Die Schlange symbolisirt „das animalische Leben als von Selbstheit und Sinnlichkeit bestimmt", wie es dem Menschen als Prinzip entgegentritt, und welches für ihn, der ja zu persönlich geistigem Leben in Gemeinschaft mit Gott geschaffen ist, zur Versuchungsmacht werden muss, indem es ihn die ihm von Gott gesetzten Schranken als lästige Hemmung und schwer empfundene Entbehrung empfinden lässt. Dieses Versuchungsprinzip „ist hier in unvergleich-

---

[1]) H. Schultz, Altt. Theologie, p. 652, vgl. auch Baudissin, Stud. zur sem. Religionsgesch. I, p. 290.

licher Weise in der Schlange verkörpert, die auch in *Eden* weilt, und als ein von Gott *geschaffenes*, animalisches Wesen nicht gefallen oder böse ist, — aber dem *Menschen* zur lügnerisch listigen Verführerin wird"[1]).

Da indessen der Bericht die versuchende Macht nicht in das Innere des Menschen verlegt, sondern sie statt dessen als ein aussermenschliches Prinzip, welches er in sich aufnimmt, erscheinen lässt, so haben wir hier allerdings einen ersten Schritt nach der Richtung des späteren Teufelsglaubens hin, der freilich lange Zeit hindurch gleichsam vergessen oder jedenfalls ohne Bedeutung für die Entwicklung gewesen zu sein scheint.

Im Gegenteil, wir hören die Fortsetzung des Gedankens, dass Gott Alles, auch das Ueble und Böse, schaffe, auch in der späteren Zeit: „Wer ist, der da sprach, und es geschah, ohne dass der Herr es geboten? Geht nicht aus dem Munde des Höchsten hervor das Böse und das Gute?" heisst es Thren. 3, 37 f., und der Prediger ermahnt 7, 14: „Am guten Tage sei guter Dinge und am bösen Tage bedenke: auch diesen hat Gott gemacht ganz so wie jenen, damit der Mensch nachher (d. i. nach seinem Tode) nichts weiter zu erfahren bekomme." Nach Jes. 54, 16 geschieht Alles, was sich ereignet, nach dem Willen Gottes: der Schmied, der die Waffen schmiedet und der Verderber, der mit ihnen hervortritt, um das Volk Gottes zu verheeren, sind beide sein Werk und seinem Willen unterthan. Jes. 45, 5 ff. haben wir bereits oben berührt und dort darin einen bewussten Gegensatz zum persischen Dualismus finden zu müssen geglaubt. Wollte man aber auch in der Formulirung der prophetischen Worte keine derartige Anspielung erblicken, so schliessen sie doch sicherlich jeden Dualismus aus, denn stärker als an jener Stelle

---

1) H. Schultz, a. a. O. p. 654.

kann die Alleinherrschaft Jahves schliesslich überhaupt nicht ausgedrückt werden: „Ich gürtete dich (Cyrus), ohne dass du mich kanntest, damit sie erkennen sollten da, wo die Sonne aufgeht und wo sie untergeht, dass es Niemanden giebt ausser mir: *ich bin Jahve, und keiner sonst, der das Licht bildet und Finsterniss schafft, der Heil wirkt und Unheil schafft, ich, Jahve, bin's, der alles dies bewirkt.*"

Es braucht hier wohl nicht besonders hervorgehoben zu werden, dass das Alte Testament bei alledem an der sittlichen Forderung festhält. Das zeigen deutlich genug seine starke Betonung der sittlichen Pflicht und seine Hervorhebung der Verantwortlichkeit, die jeder Mensch für sein Geschick selbst trägt. Die ganze prophetische Predigt ruht ja auf der Voraussetzung, dass Jahve der verantwortlichen Freiheit der Menschen die Entscheidung über ihr Heil und Unheil übertragen hat. Das schwierige Problem aber, wie bei jener Anschauung von Gott als dem Urheber auch der Thaten des Menschen, den er forme wie der Töpfer den Thon, diese Freiheit und Verantwortlichkeit zu verstehen seien, wird im Alten Testament nirgends aufgeworfen; von dieser Schwierigkeit weiss es einfach überhaupt Nichts. Das hängt indessen wohl mit der Art der einfachen Frömmigkeit zusammen, die solche Probleme nicht kennt.

Es ist nun, wie wir gesehen haben, eine charakteristische Eigenart der nachexilischen Zeit, dass sie das Walten Gottes in der Welt von seiner persönlichen Hoheit loslöst, in der er sich vor dem Weltergehen als der allein Reine, Gute und Heilige zurückzieht. Die Folge davon war einerseits, dass der einzelnen Persönlichkeit, ihrer sittlichen Verantwortlichkeit und ihrem individuellen Heil grössere Aufmerksamkeit geschenkt wurde, andererseits aber dass die das göttliche Walten in der Welt vermittelnden Potenzen stärker hervortraten. Hätte sich nun die Entwicklung nach dieser Richtung hin

getreu in den von der israelitischen Anschauung gesetzten Schranken gehalten, so hätte man wohl erwarten dürfen, dass die Strafengel Jahves, die sein Gericht über das Volk und die Einzelnen vermitteln, öfter als früher erschienen, und dass hinsichtlich der Entstehung der Sünde jener bedeutsame Gedanke der jahvistischen Erzählung Gen. 3 zur Anwendung gekommen wäre. Bei einer derartigen stärkeren Betonung der göttlichen Transcendenz und besonderer Vollstrecker des Strafgerichts ist man indessen nicht stehen geblieben, sondern man ist zu einer beginnenden Hypostasirung einer gottesfeindlichen bösen Geistesmacht fortgeschritten. In dem Satan, wie er in nachexilischer Zeit aufgefasst wird, tritt uns von Anfang an ein übermenschliches Wesen entgegen, das freilich Gott unterthänig und in dem, was es ausrichtet, gewissermassen von seinem Willen abhängig ist, das aber keineswegs von guten Motiven geleitet wird, sondern eigene Absichten verbirgt. Und anstatt der Gott widerstrebenden Menschen und der feindlichen Weltreiche, die in der vorexilischen Zeit die Erscheinung des Gottesreiches befeinden oder verzögern, treten nach dem Exil immer deutlicher widergöttliche Gewalten hervor, welche als innere, bewegende Mächte in den sichtbaren Feinden ihr Spiel treiben. Unter dem Einflusse dieser Vorstellung von einem übermenschlichen bösen Machtwesen ist schliesslich jener tiefsinnige Gedanke von der Weltmacht des animalisch sinnlichen Prinzips beim Jahvisten in einer Weise umgedeutet worden, die gewiss nicht in der Absicht der Erzählung lag. Unter diesen Umständen dürfte man hinlänglich berechtigt sein, die Frage aufzuwerfen, ob hier nicht eine Beeinflussung von aussen her stattgefunden habe.

Da es nun für unsere Untersuchung von besonderem Belang ist, die Entstehung der Satansvorstellung kennen zu lernen, so mag zunächst hierauf näher eingegangen werden. In der älteren Litteratur erscheint die Bezeichnung Satan

(שׂטן) im allgemeinen, um einen Gegner, einen Widersacher, gleichgültig ob einen Menschen oder ein höheres Wesen, zu kennzeichnen; besonders wird der Ankläger vor Gericht so genannt, Ps. 109, 6. So lässt Salomo seine Gesandten dem König Hiram sagen, Jahve habe ihm ringsum Ruhe gegeben, so dass „kein Satan oder Missgeschick mehr vorhanden sei" (1 Kön. 5, 4); und im entgegengesetzten Sinne heisst es später, dass Gott Salomo „einen Satan" in dem Edomiter Hadad erstehen liess und einen weiteren in Rezon, „der Israels Widersacher (Satan) war, so lange Salomo lebte" (1 Kon. 11, 14, 23, 25). Diesem Sprachgebrauch entsprechend verlangen die Philisterfürsten von Achis, dass er David zurückschicke und nicht mit ihnen in die bevorstehende Schlacht gegen die Israeliten ziehen lasse, „damit er nicht in dem Streit zum Satan (Verräter) an uns werde" (1 Sam. 29, 4). Das Wort wird aber auch da verwendet, wo es sich nur darum handelt, Menschen oder höhere Wesen als diejenigen zu bezeichnen, welche Anderen Hindernisse in den Weg legen. So sagt David zu Abisai, dem Sohn des Seruja, der ihm rät, Simei ums Leben zu bringen: „Was habe ich mit euch zu thun, ihr Serujasöhne, dass ihr mir heute zum Satan (Versucher) werdet (2 Sam. 19, 23)?" Hier ist die allgemeine Bedeutung „Widersacher" in „Versucher" ebensowie im vorigen Beispiele in „Verräter" übergegangen. Ganz ähnlich dem Ausdruck in 2 Sam. 19, 23 lauten die Worte des Herrn zu Petrus: *ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ* (Versucher) Matth. 16, 23. Ganz allgemein wird hingegen vom Engel Jahves, der Bileam daran zu hindern suchte, auf dem bösen Wege fortzugehen, gesagt, dass er „sich ihm in den Weg als sein Widersacher (לשׂטן לו) stellte" (Num. 22, 22; vgl. v. 32), und ebenso allgemein wird dieselbe Bezeichnung von einem Ankläger vor Gericht gebraucht in Ps 109, 6.

Aus dieser allgemeinen Bedeutung eines Gegners, der einem

Anderen feindlich gesinnt ist oder sich ihm nur in den Weg stellt, und der überdies selbst ebensogut ein Mensch wie ein Engel Gottes sein kann, ja unter Umständen, wie Num. 22 zeigt, einen Menschen sogar von der Weiterverfolgung eines bösen Zweckes abzuhalten versucht, ist das Wort dann später derartig entwickelt worden, dass es ein übermenschliches Wesen bedeutet, welches die Menschen schonungslos vor Gott verklagt und zur Sünde reizt. Wann diese Entwicklung vorsichgegangen ist, lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Aller Wahrscheinlichkeit nach hatte sie indessen vor dem Exil nicht stattgefunden. Die Frage hängt in erster Linie von dem Alter des Buches Hiob oder wenigstens dem des Prologs zu diesem Buche ab. Denn wenn das Gedicht selbst auch vielleicht älter ist, so ist doch der Prolog, in dem der Satan auftritt, meines Erachtens nachexilischen Ursprungs[1])

Der Satan erscheint hier unter den anderen Elohimsöhnen vor Gottes Thron, erstattet wie sie seinen Bericht und wartet gleich ihnen auf Gottes Befehle Er ist mithin noch kein eigentlich selbständiges böses Wesen; er scheint vielmehr in Gottes Dienste zu stehen und unter seinen nächsten Beamten damit beauftragt, die Sünde der Menschen zu erspähen und Gott in Erinnerung zu bringen, damit dieser durch Strafen seine vergeltende Gerechtigkeit aufrecht erhalte. Deshalb heisst

---

[1]) Hinsichtlich der späteren Abfassung des jetzt vorliegenden Prologs verweisen wir u. A. auf E. König, Einleitung in d. A. T., § 85, 2, a, und auf seinen Offenbarungsbegriff, I, p. 148. König tritt freilich energisch dafür ein, dass sich kein persischer Einfluss auf die Religionsanschauung des Judentums geltend gemacht habe. Aber gerade deshalb ist er in dieser Sache ein um so unverdächtigerer Zeuge. Was das Alter des Gedichtes selbst betrifft, so mag es an dieser Stelle genügen, Drivers vorsichtiges Urteil zu citiren: "It is not possible to fix the date of the Book *precisely*; but it will scarcely be earlier than the age of Jeremiah, and belongs most probably to the period of the Babylonian captivity." Introd.[4], p. 405.

er חשטן, d. i. *der* Ankläger, und hat als solcher seinen Platz beim himmlischen Gerichte inne, wie es ja etwas Entsprechendes auch bei den irdischen Gerichten geben muss[1]). Aber hier scheint doch schon ein Gedankengang vorzuliegen, der die Vorstellungen einer bedeutend späteren Zeit zur Voraussetzung hat, in der der Gottesbegriff abstrakter und weniger lebendig geworden war. Soweit ist es nun allerdings nicht mehr schwierig, die Situation zu verstehen, denn der Satan vermag ja nur das, was Gott will und ihm zu thun erlaubt. Aber dieser Ankläger ist hier doch offenbar kein an und für sich gleichgültiger Vollstrecker des göttlichen Willens, der nur aus Gehorsam auch Aufträge trauriger Art erfüllt, oder sich womöglich gar über das Recht und das Glück der Menschen freut. Er ist hier vielmehr schon ein Versucher zunächst Gott gegenüber, in welchem er den Verdacht zu erregen versucht, dass Hiob unredlich sein könne, und dann auch ein Versucher zum Bösen Hiob gegenüber, dem er durch schwere Leiden den Glauben an Gott zu rauben versucht. Ueber das Glück des frommen Mannes empfindet er Neid, und er glaubt an keine uneigennützige Frömmigkeit (1, 9 ff.; 2, 3 ff). Wenn Gott dem Satan erlaubt, den frommen Mann auf die Probe zu stellen, so thut dies der Herr, freilich nicht ohne schmerzliche Empfindung, weil er keine Gerechtigkeit, die im Interesse des Eigennutzes geübt zu sein scheinen könnte, haben mag, sondern nur eine solche, die in Versuchungen erprobt ist. Aber die Schnelligkeit, mit der sich der Satan Gottes Erlaubnis bedient, verrät eine innere Schadenfreude und er hofft, das Leiden werde Hiobs Glauben an Gott nicht verstärken, sondern den Armen viel-

---

[1]) Vgl. 1 Kön. 17, 18; Ezech. 29, 16; 21, 28, nach denen man den Propheten zutraute, dass sie an die Sünden der Menschen erinnerten und eine Art Ankläger spielten.

mehr zur Verzweiflung bringen, so dass er Gott verlässt und aufhört, der Gegenstand seines Wohlgefallens zu sein. „Der Engel ist hier auf dem Punkt, ein böses Wesen zu werden, ist es aber noch nicht, sonst wäre er nicht mehr unter den Engeln", sagt Dillmann [1]). Wahrscheinlich ist indessen das Erscheinen des Satans unter den anderen Bene Elohim weniger ein Ausdruck dafür, dass er ihnen in seinem Innern angehört, als vielmehr dass er gleich ihnen Gott unterthänig und von ihm abhängig ist.

Einen bedeutsamen Schritt weiter führt Zacharja 3, 1 f. Der Prophet sieht, wie sich der Hohepriester Josua Gott nähert, um für die Gemeinde zu beten. Er hat aber unreine Kleider an, und der Satan erscheint, um ihn zu verklagen. Die Anklage betrifft jedoch Josua nicht als Privatperson sondern als Hohenpriester, als Vertreter der Gemeinde, und ihrer Sünde wegen; und das ist gerade das Gefährliche in der Situation: Satan macht geltend, dass es in dem sündigen Volke keine gültige Vertretung vor Gott gebe, dass es also verworfen sei, kurz er will die Heilsgemeinschaft Israels mit Gott zu nichte machen (vgl. Apok. Joh. 12, 10 ὁ κατήγορος τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν). Eigentlich fällt die Anklage auf Gott selbst zurück, dessen Werk die „wie ein Brand aus dem Feuer gerettete" Gemeinde ist. So ist der Satan hier zum Widersacher Gottes und seines ganzen Heilsplanes geworden, deshalb wird er dann auch von dem Engel Jahves [2]) mit dem Fluche abgewiesen: „Schelte dich Jahve, du Satan, schelte dich Jahve, der Jerusalem erwählt!" während die Sünde der Gemeinde vergeben und Josua zu hohen Ehren gebracht wird. Dass der Satan hier etwas von einem widergöttlichen Wesen an sich hat, das ein inneres Interesse an der Verurteilung Israels und an der Vereitelung

---

[1]) Altt. Theol., p. 338.

[2]) V. 2 ist wohl anstatt „Jahve"; „der Engel Jahves" zu lesen.

des göttlichen Heilswillens hegt, dürfte wohl ganz klar ersichtlich sein. Freilich ist es auch hier kein selbständiger Geist, denn von selbst vermag er nichts jegen Josua oder die Gemeinde auszurichten. Insofern ist er noch deutlich von Angra Mainyu verschieden. Für die jüdische Anschauung sollte es ja aber auch selbstverständlich sein, dass gegen Jahve Niemand, auch nicht sein Hauptgegner selbständig auftreten dürfe, und deshalb könnte man ja auch ganz gut zu der Erklärung kommen, dass die jüdische Auffassung von der parsistischen beeinflusst wäre und doch auch gleichzeitig ihren Monismus zu bewahren gesucht habe

Liegt nun aber wirklich eine derartige Beeinflussung vor? Verzichten wir noch einen Augenblick auf die direkte Beantwortung dieser Frage und erinnern wir uns zunächst daran, dass auch die Engellehre bei Zacharja einer Entwicklung unterworfen worden ist, die vom Parsismus nicht unbeeinflusst war. Wie nun diese Engellehre in der folgenden Zeit nach einer Richtung hin entwickelt wurde, die unverkennbare Verwandschaft mit dem Parsismus verrät, so hat auch der Satan später mehrere Züge erhalten, die unwillkürlich an sein persisches Gegenbild erinnern. Das is bereits der Fall in 1 Chron. 21, 1, wo wir es nicht mehr wie bei Hiob und Zacharja mit einer dichterischen oder plastischen Darstellung, sondern mit reiner Prosa, also sicher mit einer Frucht theologischen Denkens zu thun haben. Diese Stelle zeigt nun, dass die Satansvorstellung in dem Religionssystem eine feste Position gewonnen hat. Das Wort erscheint hier ohne Artikel (שָׂטָן), hat sich also zum Nomen proprium entwickelt, und hieraus ist zu schliessen, dass der Satan selbst zu einer bekannten Person mit scharf umrissenen, konkreten Zügen geworden ist. In der That hat man schon angefangen, seine Geschichte zu schreiben. Was einem Deutero-Jesaja selbstverständlich erschienen wäre, dass Gott nämlich alles Ueble und

Böse schafft, gilt nun nicht mehr als orthodoxe Lehre. Die jüdische Gelehrsamkeit ist nicht mehr im Stande, die Geschichte Israels einzig und allein aus Gott als Quelle zu verstehen. Während nach 2 Sam. 24, 1 Jahve derjenige ist, der David zur Zählung des Volkes anreizt, heisst es in der Darstellung des Chronisten hingegen, dass der Satan David dazu anreizte. Die Bestrafung dieser Sünde wird zwar noch, ebenso wie in 2 Sam. 24, 16, einem Engel Jahves zugeschrieben (1 Chr. 21, 15), aber daraus ergiebt sich nur, dass der Satan noch nicht als Fürst eines Reiches böser Geister aufgefasst wird, obwohl auch diese Geister, wie wir sogleich sehen werden, schon vorhanden und bereit waren, sich unter seinen Befehl zu stellen. Indessen wird er nunmehr statt Jahves ganz deutlich für die eigentliche Kausalität des Bösen gehalten. Damit hatte man also jetzt einen bösen Geist, einen Urheber der Sünde, einen Versucher der Menschen zum Bösen erhalten.

Diese Entwicklung kann nun unseres Erachtens nicht als eine rein innerjüdische erklärt werden. Wollte man, z. B. mit Stade [1]), im Satan einen Rest des alten Volksaberglaubens erblicken, so wäre dem gegenüber hervorzuheben, dass es sich überall da, wo von solchen den Menschen schädlichen Geistern die Rede ist, nicht um Wesen handelt, die auch nur irgendwo etwas gegen Jahve unternehmen können oder den Menschen zur Sünde anzureizen versuchen, sondern nur um Naturgeister ohne religiös sittliche Qualifikation oder um koboldenhafte Spukgestalten, die nach der prophetischen Bildersprache in der von Gottes Segen verlassenen Wüste ihre ärmliche Heimat haben. Aus den vorhergehenden prophetischen Anschauungen lässt sich m. a. W. zu der Satanslehre, wie sie nun erscheint, kein natürlicher Uebergang ermitteln. Es geht

---

[1]) Gesch. II, p. 243.

nicht an, die Erklärung einzig und allein in der transcendentalen Richtung zu suchen, die sich nun in der Entwicklung des Gottesbegriffes geltend machte. Denn, wenn der Satan nur eine Personifikation der Gerechtigkeit des heiligen Gottes wäre, die das Volk und die Einzelnen verklagt und fordert, sie möchten ihrer Sünde wegen gestraft oder wenigstens auf die Probe gestellt werden, damit sich das Gute als etwas wirklich Gutes erweise, — warum erscheint er dann gleich von Anfang an als ein schadenfroher Geist, der eine innere Lust und Freude daran offenbart, den Menschen Leiden zufügen und sie zur Sünde verlocken zu dürfen? Und — was doch gleichfalls recht auffallend ist — warum tritt er dann nicht, wie die Strafengel Jahves, gegen diejenigen auf, die sich in besonderer Weise versündigt haben und deshalb der Strafe anheimgefallen sind, sondern vielmehr, auch gleich von Anfang an, gegen die uneigennützige Frömmigkeit eines Hiob oder die unter dürftigen gottesdienstlichen Formen erwachende Religionsgemeinde zu Jerusalem? Wenn er auch nichts aus eigener Machtvollkommenheit ausrichten kann, so erscheint er doch immer in Gott und den Menschen feindlicher Absicht; deshalb wird er ja auch vom Engel Jahves einmal abgewiesen; und in 1 Chron. 21, wo er den Menschen zur Sünde anreizt, handelt er einfach vollkommen ohne Gottes Erlaubnis.

Eher wäre dann der Grund zu dieser Personifikation des Bösen noch in der Vertiefung des Schuldbewusstseins und in der Einsicht in die Macht der Sünde in der Welt zu suchen. Warum aber ging man dann hierbei nicht von dem religiös bedeutsamen Gedanken des Jahvisten an die Weltmacht des animalisch sinnlichen Prinzips aus, der in der Schlange des Paradieses symbolisch verkörpert worden war, aber im Alten Testament keine weitere Durchführung erhielt, sondern erst bei Paulus in seiner Lehre von der σαρξ und der αμαρτια zur

Entfaltung kam[1])? Ebensowenig kann die Entwicklung der Satansvorstellung ihren Hauptgrund in dem Bedürfnis haben: „den Glauben an die Gnade und Treue Gottes gegen die Trübungen sicherzustellen, die sich aus der Ungewissheit über seine augenblickliche Stimmung gegen seine Gemeinde ergaben" [2]). Aus einem derartigen Bedürfnis kann freilich ein objektiver Ankläger hervorgehen, der einzig und allein die Grundsätze der Gerechtigkeit verfolgt. Zu einem gottesfeindlichen Wesen aber, das seine innere Freude am Bösen hat, gelangt man auf diesem Wege nicht. Vom abstrakten Standpunkte aus liegt die Erklärung in einer vertieften Kenntnis von der Macht des Bösen. Da man den Grund zu dieser Macht indessen in etwas aussermenschlichem gesucht und sich nicht des Weges bedient hat, auf den die frühere Auffassung hingedeutet hatte, so muss unserer Auffassung nach fremder Einfluss vorliegen.

Obwohl die Satansvorstellung in den kanonischen Schriften des Alten Testaments weiterhin nicht mehr zum Vorschein kommt, so lässt sich der Glaube an sein Walten doch in der Idee von übermenschlichen, gottesfeindlichen Mächten durchspüren, die schon zur Zeit des Chronisten eine wichtige Rolle in der jüdischen Religionsanschauung gespielt zu haben scheinen. Seit den Tagen des Deutero-Jesaja, der in der Polemik gegen die Heidengötter so unermüdlich ist, hätte es doch, möchte man annehmen, als echt israelitische Lehre feststehen sollen, dass die fremden Götter keine realen Mächte sondern blosse Wahngebilde sind. Jahve war ja nicht nur der einzigartige, sondern überhaupt der einzige Gott schlechthin, dem gegenüber die anderen gar nichts bedeuteten. Nichtsdestoweniger wird nun vom Chronisten gleichsam als Ausmalung von 2 Kön. 16, 10 ff erzählt, Ahas habe den Göttern

---

[1]) H. Schultz, a. a. O., p. 659.

[2]) Smend, Religionsgesch., p. 433.

von Damaskus geopfert, „welche ihn geschlagen hatten", und habe gesprochen: „Die Götter der Könige von Aram, die haben ihnen beigestanden; ihnen will ich opfern, damit sie mir auch beistehen;" und hieran wird die Bemerkung angeknüpft: „Sie dienten ihm aber dazu, ihn und ganz Israel zu Falle zu bringen" (2 Chron. 28, 23). Der Chronist, der hier wohl nicht nur Ahas Meinung, sondern auch seine eigene wiedergiebt, erkennt also offenbar die Götter Arams als reale Mächte an. Diese Auffassung aber muss in Anbetracht der als orthodox feststehenden Lehre von Jahve als dem alleinigen Gott, doch wohl so verstanden werden, dass die fremden Götter freilich für ihm untergeordnete aber dennoch auch feindliche d. h. dämonische Wesen gehalten wurden [1]).

Diese Anschauung des Chronisten steht bereits nicht mehr für sich vereinzelt da, und die spätere Zeit hat sie sogar zu reicher Entfaltung gebracht. Wahrscheinlich liegt sie schon dem eigentümlichen eschatologischen Abschnitte Jes. 24—27 und 34 zu Grunde [2]). Als erster Akt des zukünftigen göttlichen Weltgerichts erscheint hier (Jes. 24, 21), wie wir gesehen haben, Jahves Heimsuchung „des Heeres der Höhe in der Höhe", unter dem wahrscheinlich übermenschliche Geister zu verstehen sind. Das „Heer der Höhe" hat man hier nämlich offenbar als Sterne oder als Geister oder als beides zusammen aufzufassen. Für die Identifikation mit den Sternen scheint zu sprechen, dass als Folge des Gerichtes später das Erröten des Mondes und die Scham der Sonne genannt werden (v. 23). Da das Gericht über „das Heer der Höhe" aber in irgendeinem Zusammenhange mit dem gleichzeitig erwähnten Gericht über die irdischen Könige stehen muss, so sind die

---

[1]) Vgl. Baudissin, Studien zur sem. Religionsgesch. I, p. 77 f.

[2]) Schon das Buch Hiob deutet, freilich etwas dunkel, auf Unordnungen unter den himmlischen Wesen hin (vgl. 4, 18; 21, 22; 25, 2).

Gestirnmächte entweder als Heidengötter oder als himmlische Schutzgeister der irdischen Reiche zu verstehen. Dafür, dass man an die letztgenannten zu denken hat, spricht die zur Zeit des Buches Daniel vorhandene Anschauung von solchen himmlischen Patronen der heidnischen Völker, mit denen ja auch die Schutzmächte Israels zu kämpfen haben, und ferner die spätere jüdische Theologie, die in dieser Stelle eine Stütze für ihre diesbezügliche Lehre zu finden glaubte[1]). Sollte es aber der Apokalyptiker nicht auf derartige Schutzgeister abgesehen haben, so wäre man meines Erachtens doch nicht berechtigt, die Heimsuchung an dem Heere der Höhe als nur darin bestehend zu deuten, „dass der Charakter als Götter, welchen nicht es sich selbst, sondern die Heiden ihm beilegten, ihm benommen wird"[2]). Das Gericht trifft eben die übersinnlichen Wesen ebenso real wie die menschlichen Vorsteher der Weltkönigreiche, und die „Gestirne", deren Anbetung durch die Heiden im Buch Henoch (Kap. 80) den Sterngeistern zur Last gelegt wird, werden ebenso wie die Weltkönige ins Gefängnis fortgeführt (V. 22)[3]). Deshalb müssen beide auch als real existirende Mächte gedacht worden sein. Aehnlich wie in Jes. 24 21 sättigt sich auch in Jes. 34, 5 das Schwert Jahves im Himmel, was sich auf eine ähnliche Heimsuchung beziehen dürfte[4]). Auf derartige dämonische Gewalten deuten wohl auch die Leviathane und das Tannin Jes. 27, 1 hin, die von Jahve in gleicher Weise beim Weltgericht heimgesucht werden. Der Apokalyptiker, der dem Chronisten zeitlich wahrscheinlich nicht so fern stand, teilte wohl auch seine Anschauung von dem Vorhandensein widergöttlicher, aussermenschlicher Wesen als neben Jahve ste-

[1]) Vgl. Buhl zur Stelle; Weber. a. a. O. p. 165.

[2]) Baudissin, a. a. O. p. 129.

[3]) Vgl. Duhm zur Stelle.

[4]) Smend, Religionsgesch. p. 395.

hender, wenn auch ihm untergeordneter und von ihm abhängiger Mächte. Mit jenen Ungeheuern in Jes. 27, 1 dürften wohl auch die Tiergestalten im Buche Daniel zusammenzuhalten sein, in denen ja dämonische Gewalten symbolisch verkörpert erscheinen.

Indessen wäre es wohl übereilt, dem Apokalyptiker in Jes. 24 ff. den Gedanken an jene himmlischen Patrone und Leiter der Weltvölker absprechen zu wollen, zumal diese Vorstellung zur Zeit des Siraciden und des Buches Daniel eine so volle Durchführung erfahren hat. Freilich, die Schutzengel der heidnischen Völker werden hier nicht eigentlich als böse Mächte hingestellt; sie sind aber andererseits auch gewiss nicht als gute gedacht. Denn warum hätten Gabriel und Michael sie sonst zu bekämpfen? Und das spätere Judentum hat sie, wenigstens zum Teil für widergöttliche Wesen gehalten. So schon LXX, die Jes. 30, 4 übersetzen: *εἰσὶν ἐν Τάνει ἀρχηγοὶ ἄγγελοι πονηροί* und dieselben wahrscheinlich mit den von den Heiden verehrten Göttern, die sie als *δαιμόνια* bezeichnen, identifiziren. Mit *δαιμόνια* geben sie אֱלִילִים Ps. 96, 5 (hebr.) wieder: *πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια,* ebenso שֵׁדִים Deut. 32, 17, Ps. 106, 37 (hebr.), wie sie ja auch aus Jes. 65, 7 einen Dämonenkultus herausgelesen (*θυμιῶσιν ἐπὶ ταῖς πλίνθοις τοῖς δαιμονίοις*) und den Namen einer heidnischen Gottheit (גַּד) Jes. 65, 11 durch *δαιμόνιον* (*S: δαίμονι*) [1]) übersetzt haben. Gleichzeitig treten bei ihnen statt der alten koboldhaften Spukgestalten, Nachtgespenter, Wüstentiere und dergleichen ebenfalls *δαιμόνια* auf; so Jes. 13, 21 für שְׂעִירִים, 34, 14 für אִיִּם (?), Ps. 91, 6 (hebr.): *δαιμονίου μεσημβρινοῦ* [2]), *Aqu.* *δηγμοῦ δαιμονίζοντος*

---

[1]) Uebrigens die einzige Stelle in Sept., wo sich nach *Hatch and Redpath*, Concordance to the Septuagint s. v., *δαίμων* vorfindet.

[2]) Das Wort scheint וְשֵׁד statt יָשׁוּד als Vorlage vorauszusetzen. In der jüdischen Sage ist der giftige «Keteb», der Giftwind Samum, zu einem Dämon geworden; vgl. *Baethgen*, zur Stelle.

μεσημβρίας. Im Buche Henoch gelten, schon in der Grundschrift, die Heidengötter als Dämonen, deren Dienst durch die gefallenen Engel angeordnet worden wäre. Als δαίμονες οἱ ἐν ᾅδῃ werden die Götter auch in dem wahrscheinlich um 140 v. Chr. anzusetzenden Proömium der Sibyllinischen Bücher bezeichnet; in dem Buche Baruch wird dementsprechend gesagt, dass die Israeliten Dämonen (δαιμονίοις) opferten (4, 7), und über Babel geweissagt: κατοικηθήσεται ὑπὸ δαιμονίων 4, 35 nach Jes. 13, 21; 34, 14, vgl. Apok. Joh. 18, 2. Ob diese Dämonen (= Heidengötter) stets mit den Schutzmächten der Völker identifizirt wurden, lässt sich, wie bereits bemerkt wurde, nicht entscheiden. Im Buche der Jubiläen denkt man sich jene Schutzgeister jedenfalls als böse Engel: „Ueber alle [Völker] hat er [Gott] Geister gesetzt zu Herren, dass sie sie abwendig machen von ihm. Ueber Israel aber setzte er Niemanden zum Herrn, weder Engel noch Geist, sondern er allein ist ihr Beherrscher, und er bewahrt sie und führt ihre Sache gegen seine Engel und seine Geister und gegen alles" (Jubil. 15, Dillmann) [1]). Und ganz dieselbe Anschauung vertreten die Clementinischen Recognitionen: „Præscius omnium Deus ante constitutionem mundi, sciens, quia futuri homines alii quidem ad bona, alii vero ad contraria declinabunt; eos qui bona eligerent, suo principatui et suæ curæ sociavit, atque haereditatem sibi eos propriam nominavit; eos vero qui ad mala declinarent angelis regendos permisit . . . Hic est autem statutus terminus, ut nisi quis prius fecerit dæmonum voluntatem, dæmones in eo non habeant potestatem" (VIII, 55) [2]). Nach der spätjüdischen Theologie und, wie wir sahen, auch der Septuaginta (Deut. 32, 8) hat Gott vom Anfang der Menschheit an den Völkern Engel

---

1) Ewald, Jahrbücher d. bibl. Wissensch. III (1851), p. 10.

2) Cotelerius-Clericus. Patr. Apost. 1724, Bd. 1, p. 576.

zu Fürsten gegeben. Wenn nun jene Schutzengel dieser Vorstellung nach auch anfangs als gute Mächte gedacht waren, so erscheinen sie doch auch als böse. Denn ihr Verhältnis zu den von ihnen geleiteten Völkern wird als ein solidarisches aufgefasst: „nach *Schir rabba* 27b straft Gott ein Volk nicht eher, als bis er seinen Engelfürsten oben gedemütigt hat, und wird nach *Tanchuma Beschallach* 13 auch künftig die Völker nicht richten, ehe er ihre Engelfürsten gerichtet hat. Die Engelfürsten der Völker identifiziren sich auch selbst mit den Völkern, welche sie leiten und vertreten, so dass sie sogar Israel vor dem Heiligen im Namen der von ihnen vertretenen Völker anklagen *Pesikta* 176a" [1]). In anderen rabbinischen Schriften werden sie geradezu als unreine böse Engel und Teufel gekennzeichnet [2]).

Ebenso werden die Heidengötter, gleichgültig ob man sie mit den Schutzengeln identifizirte oder nicht, als dämonische Mächte aufgefasst. Paulus, hierin ein Sohn der jüdischen Theologie, sieht die Welt mit unheimlichen von Gott abführenden Wesen erfüllt und fürchtet ihren Einfluss auf die christlichen Brüder; ja in jenen üppigen, zügellosen Opferschmäusen, glaubt er einen Kult dieser dämonischen Wesen zu erblicken, dem die heidnische Menschheit ergeben ist; und diese Ueberzeugung ist bei ihm so stark, dass sie ihm als hinreichender Grund erscheint, um den Gemeindemitgliedern zu Korinth die Teilnahme an diesen Göttermahlzeiten aufs strengste zu untersagen: *ἀλλ' ὅτι ἃ θύουσιν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν' οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι,* 1 Kor. 10, 20 [3]). Der neutestamentliche Apokalyptiker kennzeichnet denn auch dementsprechend den Gottesdienst der Heiden als Verehrung

1) Weber, Lehren des Talmud, p. 165.

2) Eisenmenger, Entd. Judenth., I p. 816 ff.

3) Siehe Näheres bei Everling, Paulin. Angelologie u. Dämonologie, 1888, p. 31; Baudissin, Studien etc. I, p. 113 f.

der Dämonen (9, 20) oder als Anbetung des satanischen Drachens (13, 4). Aus derselben Anschauung heraus wird dem späteren Judentum der phönikische Sonnengott (oder der Fliegengott von Ekron 2 Kön. 1,2 f.?) [1]) zum Beelzebul, dem Obersten aller Dämonen (Matth. 12, 24 ff., Mark. 3, 22 u. A.) [2]).

Bleiben wir nun einen Augenblick stehen, um auf das Bisherige zurückzublicken, dann sind also die Vorstellungen, die sich hier herausgebildet haben, aus der Gedankenwelt der echt prophetischen Auffassung heraus gar nicht zu verstehen. Denn dieser Anschauung nach sind die Götter der Heiden blosse Wahngebilde (Deut. 4, 28. 35; 32, 39; Jer. 2, 8. 11; Jer. 10; Jes. 40—48). Dass die prophetische Polemik an diesen Stellen eigentlich nur die Götterbilder, nicht die Götter selbst trifft, ist zwar oft hervorgehoben worden, aber im letzten Grunde unwesentlich. Denn alle Heiden, mit denen Israel in Berührung kam (wohlgemerkt indessen mit Ausnahme der Perser), haben ihre Götter mit ihren Bildern identifizirt, „und die Polemik geht gegen das Heidentum, wie es wirklich war, nicht gegen ein künstlich idealisirtes, neoplatonisches" [3]). Und wenn auch früher darauf hingedeutet worden war, dass die Verehrung der Sterne durch die Völker im Willen des allmächtigen Jahve begründet sei, so wird dadurch der Götzendienst freilich gleichsam in den Weltplan Gottes aufgenommen (Deut. 4, 19; vgl. Rom. 1, 21 ff.); da aber gleichzeitig besonderer Nachdruck darauf gelegt wird, dass es keine realen göttlichen Wesen neben Jahve gebe (vgl. Deut. 4, 35, 39), so müssen wohl auch jene

---

[1]) „Interessant, wenn richtig, ist der Nachweis der Stadt *zebub* in diesen Tafeln [von Tell el-Amarna], womit nach Halévy der Baalzebub als Fliegengott glücklich aus der Welt geschafft wäre", Benzinger, Zeitsch. d. deutsch. Paläst. Vereins XVII (1894), p. 161.

[2]) Nach Philo dagegen sind die Götter des Heidentums wirklich gute Wesen, ein Ausfluss des Wesens Gottes selbst. Vgl. Siegfried, Philo 1875, p. 211 ff.

[3]) Dillmann, Altt. Theol. p. 239.

ersten Stellen dahin verstanden werden, es sei Gottes Wille, dass sich bei jenen Völkern, deren Gottesbewusstsein getrübt worden war, einstweilen der Rest dieses Gottesbewusstseins an diesen imponirendsten aller Naturmächte wach erhalten möge[1]). In Sapientia Salom. wird später eine förmliche Theorie über die Thorheit des Götzendienstes entwickelt und die Unvernunft desselben mit grellen Farben ausgemalt.

Können wir also den Glauben an jene übersinnlichen, widergöttlichen Wesen nicht aus der echt israelitisch-jüdischen Religionsanschauung heraus verstehen und erklären, woher stammt er dann? Vielleicht von den Chaldäern, die die himmlischen Heerscharen als ihre Schutzgötter verehrten? Wahrscheinlich ist die Berührung mit Babel auch in dieser Beziehung nicht ohne Bedeutung gewesen. Nach Gunkel[2]) wäre der nachhaltigste Einfluss möglicherweise gerade von dort hergekommen. Meiner Meinung nach muss jedoch der Einfluss des Parsismus als weit bedeutender veranschlagt werden, und zwar umsomehr, als die ganze Anschauung von Anfang an hauptsächlich in apokalyptische Bilder gekleidet erscheint, die ebensostarke Beeinflussung durch den Parsismus verraten, und als der Satan, der doch recht bald als das Haupt des widergöttlichen Reiches aufgefasst wird, nur in der mazdayasnischen Religion sein Gegenstück hat. Es wäre ferner wohl auch nicht unmöglich, dass die Juden davon Kunde hatten, wie die bösen Dämonen bei den Persern ursprünglich nichts weiter als die Dävas ihrer brahmanischen Vorfahren waren, und dass sie infolgedessen auch ihrerseits die Götter der Völker zu solchen Dämonen gestempelt hätten. Wenn also den Heidengöttern nun von der jüdischen Anschauung eine Realität als dämonische Wesen zuerkannt wurde, so knüpfte das

---

[1]) Dillmann zu Deut. 4, 19.

[2]) Schöpfung und Chaos 1895.

in gewissem Sinne an den alten israelitischen Volksglauben an, dem die Götter der fremden Völker ja auch als reale Mächte galten. Und auf diese Weise kommt hier, wenn man die Götter zu widergöttlichen Wesen macht, auch die alte von der prophetischen Predigt zurückgedrängte Naturreligion unter dem Einfluss der dualistischen Religionsanschauung aufs neue zum Vorschein.

Die nächste Stufe in der Entwicklung der jüdischen Dämonenlehre ist nun aber nicht bloss dadurch gekennzeichnet, dass der persische Volksaberglaube von den bösen Dävas aufgenommen wird, sondern vor allem auch dadurch, dass der Satan für ein notwendiges Prinzip der Entstehung der Weltgeschichte und der Entwicklung der Menschheit gehalten wird. Das im Osten geschriebene Buch Tobit weist innerhalb des Judentums vollständig den persischen Volksglauben an die schädlichen Dävas auf. Ein Dämon Asmodi oder Asmodäus, welcher Sara, die zukünftige Braut des Tobias, liebt, tötet sieben ihr angetraute Männer in der Brautnacht, bis er durch den Geruch des Herzens und der Leber eines Fisches in das äusserste Egypten vertrieben und dort von Raphael, dem den Tobias beschützenden Engel, gebunden wird (Tob. 3, 8; 6, 7, 14 ff.). Seitdem Benfey die Identität dieses Asmodäus mit dem persischen Aeshma Däva behauptet hat, ist dieselbe wohl nicht mehr in Zweifel zu ziehen, besonders auch seit den Ausführungen Windischmanns[1]) und Kohuts[2]), und zwar um so weniger, als die ganze Geschichte in Ekbatana und Rhagä spielt[3]). Die persische Vorstellung von Aeshma entspricht indessen der jüdischen von Asmodäus

[1]) Zoroastr. Studien 1863, p. 138—148.

[2]) Jüd. Angelologie u. Dämonologie, Abhandl. für d. Kund. d. Morgenlandes Bd. 4.

[3]) Der Name würde einem avestischen *aeshmô daevô* entsprechen, eine Verbindung, die sich indessen wohl nur zufälligerweise im Avesta nicht

oder der talmudischen von Ashmedai nicht in dem Masse, wie Kohut angenommen hat. Aeshma ist ein Feind des Sraosha und der Urheber von Zorn und Rachsucht in den Herzen der Menschen; alles Böse, das in der Welt geschieht, kommt mit seiner Hülfe zu Stande. [1]) Asmodäus dagegen ist, ebenso wie Ashmedai im Talmud, ein besonders durch seine Lüsternheit gekennzeichneter Dämon, ein Zug, der sich für Aeshma nicht belegen lässt und bei ihm wohl auch kaum vorhanden gewesen sein dürfte, da gerade diese Stellung im Avesta ja ein anderer Dämon, Azi, einnimmt. Scheinen die Juden aber hier somit nur den Namen eines schädlichen Dämons von den Persern entlehnt zu haben, so haben bei ihrer Vorstellung von Asmodäus doch auch wohl andere Dämonen Modell gestanden, so dass die ganze Anschauung freilich frei, aber der Sache nach doch nicht selbständig von den Juden ausgestaltet worden wäre. Dass man sich die Dämonen sehr wollüstig dachte, zeigt u. A. eine Stelle in dem sog. vierten Makkabäerbuch, jener jüdischen, philosophisch beeinflussten Predigt von der frommen Vernunft als der unbedingten Herrscherin über die Triebe, in der die Mutter zu ihren sieben Söhnen sagt: (18, 6 ff.) *οὐ διέφθειρέ με λυμεὼν ἐρημίας φθονεὺς ἐν πεδίῳ, οὐδ' ἐλυμήνατο μου τὰ αγνὰ τῆς παρθενίας λυμεὼν ἀπάτης ὄφις;* und vielleicht deuten auch die Worte des Paulus (1 Kor. 11, 10), dass die Frauen einen Schleier auf dem Haupt haben sollen, auf eine derartige Anschauung hin: Die Hülle auf dem Haupt bedeutet eine Macht (*ἐξουσία*), die das Weib gegen die durch Schönheit verführbaren Geister (*διὰ τοὺς ἀγγέλους*) ausübt [2]). Die

findet, die aber, worauf *Windischmann* hingewiesen hat, im Bundahish vorkommt.

[1]) Vgl. Spiegel, Eran. Alterthumsk. Bd. 2, p. 132.

[2]) Vgl. Everling, a. a. O. p. 37 f: »Des Mannes wegen ist das Weib geschaffen, deshalb muss es der Engel wegen, die des menschlichen Mannes Stelle einzunehmen Gelüste zeigen könnten, sich verhüllen.»

Juden haben, wie wir sehen werden, auch vielfach darüber fabulirt, dass Satan, der ursprünglich ein reiner Engel war, beim Sündenfall Eva verführt und dass auch Adam teuflische Dämonen weiblichen Geschlechts als Sukkuben gebraucht hätte [1]). Und Paulus, der die Gemeinde zu Korinth einem Manne (Christus) verlobt, um ihm eine keusche Jungfrau darzustellen, führt das Beispiel des Weibes (Eva) an, bei dem eine That vorliege, durch welche es nicht mehr eine αγνή παρθένος geblieben sei (2 Kor. 11, 2 f, vgl. 1 Tim. 2, 14 f.) [2]).

Wie sich bereits aus diesen Ausführungen ergiebt, gilt der Satan nunmehr nicht bloss als der Ankläger der Menschen vor Gott oder als ihr Versucher zur Sünde im allgemeinen, sondern, was vor allen Dingen hervorgehoben werden muss, als der Urheber des Ueblen und Bösen vom Anfang der Welt an. Als solcher erscheint er schon in Sap. Salom. 2, 24, wo es mit deutlicher Anspielung auf Gen. 3 heisst, dass „durch des Teufels Neid (διαβόλου wie שָׂטָן 1 Chron. 21, 1 ohne Artikel, vgl. 1 Petri 5, 8; Apstg. 13, 10) der Tod in die Welt gekommen sei" [3]), vgl. ausserdem Rom. 5, 12, Clem. Rom. 1 Kor. 3 und Joh. 8, 44, wo er heisst: ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς, und Hebr. 2, 14: τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἔστιν τὸν διάβολον. Bei den Rabbinen findet sich ein reicher Niederschlag der Anschauung, dass der Satan über die Menschen noch immer den Tod verhänge — er wird geradezu מַלְאַךְ הַמָּוֶת genannt [4]) (vgl. auch 2 Kor. 12, 7;

---

[1]) Gfrörer, Jahrh. d. Heils, I, p. 396 ff. Weber, a. a. O. p. 211.

[2]) Everling, a. a. O. p. 51 ff.

[3]) Bei dem Siraciden scheint derSatan nicht vor zukommen. Wenigstens kann 21, 27 verschiedenartig gedeutet werden.

[4]) Weber, a. a. O. p. 243 f. Eisenmenger, a. a. O. I, p. 854 ff. Targ. Jonath. schaltet geradezu, Gen. 3, 6, den Samael מַלְאַךְ מוֹתָא ein, Wiener, Realwörterbuch unter «Satan.»

1 Kor. 5, 5; 2 Kor. 2, 11; 1 Tim. 1, 20). Und demgemäss wird es nun eine stehende Lehre, dass er der Schlange des Paradieses innegewohnt und durch sie als sein Werkzeug seinen Anschlag vollbracht habe (Apok. Joh. 12, 9; 20, 2: ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος (20, 2 ὅ ἐστιν) διαβολος καὶ ὁ σατανᾶς). Die Worte Röm. 16, 20: ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης συντρίψει τὸν σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν ἐν τάχει. verraten durch ihren offenbaren Anklang an das sogenannte Protevangelium (Gen. 3, 15), dass auch Paulus die Schlange des Paradieses mit dem Satan zusammengehalten hat (vgl. 2 Kor. 11, 3 und 1 Tim. 2, 14 f). So fliessen ebenfalls bei den Rabbinen Samael, bezw. Satan, und die Schlange in ihren Thätigkeiten öfters zusammen, und der Teufel wird sogar הַנָּחָשׁ הַקַּדְמוֹן genannt[1]). Aus derselben Anschauung heraus sind wohl auch die Worte zu verstehen in Joh. 8, 44: „Wenn er die Lüge redet, redet er aus seinem Eigentum, weil er ein Lügner ist und ein Vater davon." Diese seine Eigentümlichkeit (τὰ ἴδια), wonach er nur die Lüge redet, ist ihm nach der allgemeinen Auffassung der jüdischen Theologie wohl nicht im metaphysischen Sinne eigen, sondern ein selbstverschuldeter sittlicher Habitus, den er infolge der Sünde angenommen hat. Insofern existirt noch immer ein Unterschied zwischen ihm und Angra Mainyu. Indessen hat der Lügenvater, der, so oft er redet, die Lüge als aus seinem Eigentume redet, doch hier und in anderen neutestamentlichen oder jüdischen Schriften praktisch ganz dieselbe Bedeutung wie Angra Mainyu, der ja ganz und gar in der Lüge lebt und webt. Theoretisch besteht der Fortschritt in der Satanslehre darin, dass er, wie die angeführten Stellen zeigen, nun als Erklärungsprinzip für die Entstehung und Entwicklung der Menschheit, wie sie nun einmal vorhanden

[1]) Weber, a. a. O., p. 211 ff., 243 ff.; Delitzsch, Genesis (1887), p. 93; Gfrörer, Jahrhund. d. Heils I, p. 388.

ist, verwendet wird. In dieser Beziehung ist die Wiedererzählung der Geschichte der Genesis im Buche der Jubiläen sehr bezeichnend, wo wir eine in universellerem Sinne gehaltene Fortsetzung des beim Chronisten beobachteten Verfahrens finden, insofern der Satan hier wiederholt für Gott substituirt wird, um etwas scheinbar Anstössiges, wie z. B. die Versuchung Abrahams (Jubil. 18), gewissermassen von Gott abzuwälzen [1]). Auch die Targumen bringen, wenn sich irgend eine Veranlassung dazu bietet, den Satan wiederholt in den alttestamentlichen Text hinein. Der jüdische Geist ist also jetzt auf dem Standpunkt angelangt, dass er, ebensowenig wie die mazdayasnische Anschauung, das Welträtsel oder seine eigne Geschichte aus einem monistischen Prinzip verstehen kann. Der Teufel oder Satan hat nun nicht blos für seine eigene Person eine lange Geschichte hinter sich, sondern er hat auch zugleich einen wesentlichen Anteil an der Weltgeschichte, wie sie sich seit dem Sündenfall entwickelt hat. So ist für die jüdische Auffassung seine Person zum Verständnis der Welt beinahe ebenso nötig wie für die persische Angra Mainyu. Wir gebrauchen absichtlich die Worte „beinahe ebenso nötig", denn eine kosmologische Bedeutung, die ja doch Angra Mainyu in gewissem Masse zukommt, besitzt der Satan nicht. Der Dualismus ist im Parsismus nur überwiegend, im Judentum dagegen, wie im Christentum, ausschliesslich ethisch-religiöser Natur. Der Teufel hat seine Werkzeuge nur in den Menschen

---

[1]) Dillmann, Ewalds Jahrbücher, III, p. 14, 81. Mastema, wie der Satan in diesem Buche heisst, bethätigt sich schon zu Noahs und seiner Söhne Zeiten (Kap. 10); Abraham hat als vierzehnjährigen Knabe mit seinen verderblichen Werkzeugen zu kämpfen (12). Ferner wird ausser der Versuchung Abrahams auf Mastemas und seiner Geister Einfluss die Lebensgefahr des Moses (Ex. 4, 24–26), die Zauberei der egyptischen Zauberer, die Verhärtung der Egypter und die Erschlagung der egyptischen Erstgeburt zurückgeführt.

oder den Dämonen, durch welche er allerdings auch die unfreie Schöpfung verderben kann, er ist aber nicht, wie sein persisches Gegenstück, der Urheber irgendeines Teils derselben. Auf dem sittlichreligiösen Gebiete aber hat er eine grössere Macht entwickelt als dieser, insofern es ihm thatsächlich gelungen ist, sich Zutritt in den Himmel zu verschaffen und dort einen Teil der Jahve am nächsten stehenden Engel zu verführen, während der Versuch Ahrimans, die intimste Umgebung Ahura Mazdas zu beflecken, misslang, und er dadurch genötigt wurde, sich für seine Pläne eigene Werkzeuge zu schaffen. Hier macht sich also der ursprüngliche Monismus geltend, wenn der innerhalb der übersinnlichen und menschlichen Welt waltende Dualismus durch die Annahme eines Sündenfalls auch in der Geisterwelt eine Art Erklärung erhält. Diese Erklärung ist ja nun freilich weder einheitlich noch erschöpfend, aber sie ist für uns doch von grossem Interesse, weil sie beweist, wie man die von aussen hineingekommenen dualistischen Vorstellungen mit dem einheimischen Monismus zu vereinbaren gesucht hat.

Der Glaube an böse übersinnliche Wesen kann unter den Juden nicht mehr jung gewesen und das Walten jener Wesen von ihnen nicht gering veranschlagt worden sein, als sie es so stark empfanden, welche Gefahr für die Alleinherrschaft Jahves darin lag, und infolgedessen mit jenen Bestrebungen begannen, die darauf abzielten, die alte monistische Anschauung wiederherzustellen. Die Frage nach dem Woher der bösen Macht führte den Verfasser der Grundschrift des Buches Henoch zur Vorstellung von einem Sündenfalle unter den Engeln, der ja auch von ihm in klassischer Weise (Kap. 6 u. 7) ausgemalt und dann später oft genug vorausgesetzt worden ist (Joseph. Antiqu. I, 3, 1; 2 Petr. 2, 4; Jud v. 6; Buch der Jubiläen, Testam. XII patriarch.). Hiernach haben sich gerade die obersten Engel oder die obenerwähnten Wächter

vor der grossen Flut durch fleischliche Vermischung mit den Töchtern der Menschen in sinnlicher Lust vergangen. Hier wird also Gen. 6, wie früher Gen. 3, zum Ausgangspunkt einer Theodice, die man als eine Notwendigkeit empfindet. Der gefährlichste dieser gefallenen Engel ist der uns aus Lev. 16 bekannte Azazel, der nach der weltflüchtigen Anschauung des Verfassers die Menschen lehrte, Waffen und Schmuckgegenstände zu verfertigen, überhaupt ein üppiges Leben zu führen und arge Gottlosigkeit, viel Hurerei und Zauberei zu treiben. Bei den Christen galt dieser Azazel zum Teil direkt für den Teufel selbst [1]). Was wir oben bei LXX, die an verschiedenen Stellen die alten koboldhaften Spukgestalten zu wirklichen δαιμόνια machen, gefunden haben, kommt also auch hier wieder zum Vorschein; und das hat, wie bereits bemerkt, für die Entstehung der Lehre von den bösen Machtwesen die Bedeutung, dass in ihnen auch ein Rest der durch die Predigt der Propheten zurückgedrängten Naturreligion, freilich unter dem Einfluss einer anderen Religionsanschauung, gleichsam zu neuem Leben erweckt wird.

Dass dieser Fall der Engel als Erklärungsgrund der bösen Macht gedient hat, und zwar als ein Erklärungsgrund, der dem Verfasser der Grundschrift des Buches Henoch vielleicht als vollkommen ausreichend erschien, dass geht daraus hervor, dass aus ihm nicht nur die obenerwähnten Sünden und der Götzendienst der Heiden (Kap. 19) abgeleitet werden, sondern auch die bösen Dämonen; sie stammen nach Henoch 15 f. (vgl. Jubil. 10) von den Riesen, die die gefallenen Engel mit den Menschentöchtern erzeugt haben, und hausen nun in der Luft, um von dort aus die Menschen zu plagen und zu quälen. Einer anderen Erklärung nach waren die Dämonen die Geister der abgestorbenen bösen Menschen (Joseph. B. J.

---

1) Winer, Realwörterb., unter „Versöhnungstag."

VII, 6, 3); aber das ist wohl einfach eine Anpassung an hellenistische Gedanken; vgl. die Anschauung Philos von den in der Luft schwebenden Seelen.

Indessen muss man diese Erklärung für ungenügend gehalten haben; denn nach den späteren Teilen des Buches Henoch giebt es auch Satane, die nicht, wie die gefallenen Engel und die Dämonen, vom Himmel ausgeschlossen sind (13, 5; 14, 5), sondern, wie der Satan bei Hiob und Zacharja 3, dorthin Zutritt haben (40, 7). Und da nach 54, 6 die Schuld der gefallenen Engel darin besteht, dass sie dem Satan unterthänig wurden und die verführt haben, welche auf Erden wohnen (vgl. Gen. 3 u. 6), so muss es mithin auch schon vor der Sünde der Wächter einen Satan gegeben haben. Und so steht denn auch hier der Teufel mit seinen Genossen als ein unerklärtes Rätsel da.

Nun gab es aber, wie wir gesehen haben, eine andere Lehre, nach welcher der Teufel bereits den Sündenfall im Garten Edens bewirkt hat. Dieser Gedanke führte zu der Vorstellung von einem Falle des Satan vor seiner Verführung der Menschen. Einen solchen Fall des Lucifer glaubte man aus Jes. 14, 12, wo vom König von Babel die Rede ist, herauslesen zu können, vgl. Luk. 10, 18. Worin seine Sünde aber eigentlich bestand, scheint man sich nicht so genau klar gemacht zu haben. Es wird bald vom Neid des Teufels (vgl. Sap. Salom. 2, 24) und zwar in verschiedenen Wendungen, und bald von seinem Hochmut (vgl. 1 Tim. 3, 6 τυφωθεὶς) gesprochen, und dann treten wieder Unordnungen unter den Sternengeln an die Stelle des Satans oder Samaels, und hierbei spielt auch die Siebenzahl eine Rolle (Hen. 18, 1; vgl. Apok. Joh. 12, 7 ff.); und schliesslich wird, wie oben angedeutet wurde, das, was eigentlich von dem Wächtern und ihrem sündhaften Geschlechte galt, auf die Geister übertragen, welche zu Anfang abfielen. Es gab unter diesen Geistern, die eben-

falls sehr wollüstig waren, Teufel und Teufelinnen, und jene verführten Eva, diese Adam zur Hurerei. Einer anderen Ansicht nach war der Dualismus aber nicht erst später in das Dasein hinein gekommen, sondern standen ein böses und ein gutes Grundwesen einander schon von Anfang an gegenüber. Das böse Wesen war hier der böse Trieb, der schon vor dem persönlichen Satan oder Samael vorhanden war, denn er war dem Stammvater anerschaffen, so dass die Menschen dem Teufel angehören, wenn sie dem Fleische gehorchen, vgl. Ephes. 2, 2 f., wo der Teufel zunächst ganz im Sinne der jüdischen Mystik als ὁ ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας, und dann das Fleisch als Satans Werkzeug hingestellt wird, und zwar derartig, dass der Mensch sich nicht durch eigene Kraft davon losmachen kann und deshalb ein τέκνον φύσει ὀργῆς ist. In der Himmelfahrt Jesajas (4, 2) wird Berial (= Satan vgl. 2 Kor. 6, 15) als Herr der Welt seit den Anfängen der Schöpfung (quem [mundum] possedit a tempore primae collocationis) bezeichnet. Von den Ebioniten berichtet Epiphanius (30, 16), sie hätten gelehrt, zwei Herren, Christus und der Teufel, seien von Gott aufgestellt und den höheren Plänen des Allmächtigen untergeordnet worden. In den Clementinischen Recognitionen (1, 24) wird in gleichem Sinne von zwei Reichen (duo regna) gesprochen, von denen das eine dem Teufel, das andere Christo angehört. Und im späteren Judentum findet sich sogar der Name שַׂר הָעוֹלָם und אֵל אַחֵר[1]) für den Teufel. Aus diesen Versuchen, den ursprünglichen Monismus wiederherzustellen, welche übrigens gescheitert und schliesslich auch aufgegeben wurden, ergiebt sich, wie viel Schwierigkeiten die bösen Geister und das

---

[1]) Gfrörer, Jahrhundert d. Heils I, p. 402 f.

Haupt ihres Heeres den Juden nicht nur praktisch sondern auch theoretisch verursacht haben.

So bildet denn also die Welt für die jüdische Religionsanschauung weiterhin keine ungestörte Harmonie, keine sittlich-religiöse Einheit mehr. Der Himmel und die Erde und das ganze Dasein zersplittern sich in zwei sich gegenseitig befehdende Reiche, das des Guten und das des Bösen. Die Folge davon aber hatte Gott, wie aus dem oben angeführten erhellt, vorausgesehen, und deshalb wurde nun auch sogar das Weltgebäude umgestaltet: in dem früher so stillen Inneren der Erde öffnete nun eine Hölle ihren Schlund und füllte sich mit ewigem Feuer für das Heer der bösen Macht. So hat der Dualismus sogar auf die leblose Natur bis ins Herz der Erde hinein seinen umgestaltenden Einfluss ausgedent. Das ist übrigens in noch höherem Masse mit den Naturelementen der Fall, die in dem Luftkreise oder auf der Erde wirksam sind. Die dämonischen Gewalten machen sich in den Luftregionen, unter den Sternbildern geltend, wo sie nun als böse Wesen gegen die guten Engel kämpfen, die den Bewegungen der Himmel vorstehen, oder wo sie Sturm, Gewitter, Dürre, Schnee und schreckliche Wahrzeichen bewirken. (Vgl. u. A. Ephes. 6, 11 ff.). Andere halten sich auch in den Wäldern, Gebirgen, Seen, Flüssen und an unreinen Orten auf. Und was sie dem Menschen anhaben konnten, das beweisen die Besessenen zur Zeit Jesu (vgl. z. B. Luk. 4, 35; 8, 29; 13, 16), der Apostel Paulus, der von einem Satansengel geschlagen wurde (2 Kor. 12, 7), und die Stelle Hebr. 2, 14, nach der der Teufel als Gewalthaber über den Tod, sich seiner als eines Mittels bedient, um die Sünder dem Verderben, dem er selbst verfallen ist, zu überliefern (vgl. Joseph. Antiqu. VI, 8, 2 und 11, 3, wo auf 1 Sam. 16, 14 Bezug genommen wird). Diejenigen, die sich der Versuchung und dem Einflusse des Teufels hingeben, werden jetzt als Dämonen gekennzeichnet (vgl. Teufelskinder

Joh. 6, 70; 8, 44: 1 Joh. 3, 8, 10. Apg. 13, 10). So übt der Satan, der Teufel, der Böse etc. (ὁ σατανᾶς, ὁ διάβολος, ὁ πειράζων, ὁ πονηρός, ὁ κατήγωρ, Βελιαρ(λ) wenigstens praktisch dieselbe Macht aus wie sein persisches Gegenstück. Wie dieser hat auch er es versucht, sich wie Gott einzurichten und ihm in Allem nachzuahmen, und obschon er ja freilich im allgemeinen für ein ihm untergeordnetes Wesen gehalten wird, so hat er doch seinen Anspruch auf die Herrschergewalt über die Welt überall geltend gemacht und zu diesem Zwecke, wie Gott selbst, eine Heeresmacht der Finsternis um sich geschart, die sich in verschiedene wohl gegliederte Herrschaftsstellungen abstuft (ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις Ephes. 6, 12; 1 Kor. 15, 24).

Je entsetzlicher sich nun in den für die Juden traurigen Zeiten das Gefühl geltend machte, dass die Welt, wenn auch nur auf eine gewisse Zeit, dem Teufel und seinem Walten ausgeliefert sei, um so lebhafter und innerlicher musste das seinem Gott in treuem Glauben zugethane Volk sich der messianischen Hoffnung hingeben, denn in der Herstellung des Messiasreiches erwartete man die gänzliche Zerstörung aller dämonischen Mächte. Daher sieht auch Jesus in der Bekämpfung der Dämonen eine wesentliche Seite seiner Mission und derjenigen seiner Jünger, daher ahnen auch die Dämonen zuerst in ihm den Messias (Mark. 1, 23 ff.; 3, 11 f.; Luk. 10, 17 ff.; 11, 14 ff.).

Jesus kennt zwar die Weltreiche als Gewaltherrschaften, in welchen sich eine Gesinnung geltend macht, die derjenigen des von ihm verkündeten Reiches entgegengesetzt ist (vgl. Mark 10, 42 ff.), er hat das Gottesreich aber nie in Gegensatz gestellt zu der römischen Staatsgewalt oder überhaupt zu äusseren politischen Weltreichen. Der Dualismus ist in seiner Anschauung ebenso scharf ausgeprägt wie bei Daniel; was aber dort im Hintergrund geblieben ist, die finstere Geistesmacht, tritt hier ganz in den Vordergrund. Dabei steht er freilich

in gewissem Sinne im Gegensatz zu der damaligen jüdischen Auffassung, glaubt aber mit Recht auf ihre Zustimmung rechnen zu können, wenn er sich bei der Austreibung der Dämonen dem Satan gegenüber als den Stärkeren hinstellt. Die betreffende ungemein bedeutsame Pericope Mark. 3, 20—30 (= Matth. 12, 22—37; Luk. 11, 14—23) ist in dieser Beziehung sehr lehrreich. Die Blutsverwandten Jesu können sein Wirken ebensowenig verstehen wie seine Feinde. In ihren Augen ist er von Sinnen (v. 21); vgl Joh. 10, 20, wo die Anklage der Feinde folgendermassen lautet: „Er hat einen Dämon und rast." Schon das ist für den Glauben der Zeit recht bezeichnend, dass man sich Jesu wunderbare Wirksamkeit nur durch die Annahme erklären kann, er wäre von einem Dämon besessen. Im Zusammenhange mit diesem Verdacht auf Seiten der Angehörigen Jesu kommt Markus auf einen noch viel schlimmeren, übler Gesinnung entstammenden, Vorwurf der Schriftgelehrten zu sprechen, die behaupten, Jesus habe gleichsam einen Bund mit dem Satan geschlossen, er sei nur ein Vasall des Obersten unter den Teufeln. Jesus weist diese Anklage mit den Worten zurück: „Wie kann ein Satan einen Satan austreiben? Und wenn ein Reich in sich selbst gespalten ist, so kann das Reich nicht bestehen; und wenn ein Haus in sich selbst gespalten ist, so kann das Haus nicht bestehen; und wenn der Satan wider sich selbst aufgestanden und gespalten ist, so kann er nicht bestehen, sondern es ist zu Ende mit ihm. Aber niemand kann in das Haus des Starken einbrechen und ihm seine Werkzeuge rauben, ausser wenn er zuerst den Starken bindet, und hierauf mag er sein Haus ausplündern" (Mark. 3, 23—27). Bei dem Bilde von dem Königreiche des Obersten der Teufel und seinem Hauswesen, setzt Jesus bei seinen Zuhörern den Glauben voraus, dass die teuflische Macht eine einheiltiche Reichsmacht sei. Zugleich erwartet er aber bei jenen geistigen Leitern des

Volkes auch Zustimmuug zu einer anderen Voraussetzung. Bei Matthaeus sagt Jesus nämlich: „Wenn ich aber mit Gottes Geist die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes schon über euch gekommen" (Math. 12, 28); und derselbe Gedanke liegt bereits in Jesu Worten bei Markus vor, wo er sich selbst im Verhältnis zum Satan als den Stärkeren bezeichnet. Da die Schriftgelehrten hiergegen nichts einwenden, so muss wohl auch ihrer Auffassung nach das Reich eines anders gearteten Geistes als ein, wahrscheinlich sogar als der wichtigste Gegensatz zu dem auch von ihnen ersehnten Gottesreiche gegolten haben; und das ist für die Entwicklung der Gegenüberstellung der beiden Reiche seit den Propheten und auch seit dem Buche Daniel von grosser Bedeutung.

Hierin liegt denn auch meines Erachtens der wesentlichste Bestandteil des Einflusses der persischen Religionsanschauung auf den Geist des Judentums. Wenn unsere Auffassung richtig ist, so lassen sich ja freilich auch die eschatologischen und angelologischen Gedankenbilder jener Anschauung bis in das neue Testament hinein verspüren. Indessen ist das weniger von Belang im Vergleich zu dem Dualismus, der sich ganz allmählich entwickelt und in dem Masse, wie er die Geister durchdrang, eine neue Gegenüberstellung der religiös-sittlichen Mächte geschaffen hat. Jetzt stehen nicht mehr bloss die Weltreiche dem Volke Gottes gegenüber und jetzt befehden auch nicht mehr bloss die Gottlosen die einzelnen Frommen, sondern nun steht vielmehr ein einheitliches Reich der Finsternis, des Satans (Apg. 26, 18), neben dem Reiche Gottes. Freilich ist davon so die Rede, als ob der Fürst dieses gottesfeindlichen Reiches über alle Königreiche der Welt verfüge, der Herr aller derjenigen sei, die dazu gehören, und von ihnen verehrt werde, als wäre er Gott (Matth. 4, 8 f); eigentlich ist das Teufelsreich aber trotzdem eine übermenschliche Geistesherrschaft,

unter deren Anfechtungen und Qualen sogar gute und fromme Menschen zu leiden haben können, so lange sie nicht Gottes überlegene Macht aus der Gewalt des Teufels befreit. Das geht ja gerade aus den Dämonenaustreibungen Jesu recht deutlich hervor. Denn bei ihnen handelt es sich um die Befreiung des Menschen von Plagen, ohne dass gleichzeitig auf eine sittliche Schuld des Leidenden als Ursache seiner Qualen hingewiesen wird. Und insofern als der Geheilte durch die Heilung in den Bereich des Gottesreiches gelangt, erscheint dieses selbst als ein Reich der auf gesundes, kraftvolles Leben gerichteten und dem schöpferischen Gotteswillen entsprechenden Naturbestimmtheit. Freilich der Mensch thut im Zustand der Besessenheit das Böse, zu dem ihn der Dämon antreibt, und somit liegt in der Befreiung durch Christus auch die weitere Idee, dass das Reich Gottes dasjenige Gebiet sei, in dem der Mensch zu Gottvertrauen und sittlicher Selbständigkeit gelange [1]). Da aber jene That Christi mit der Heilung des von der bösen Macht besessenen Menschen anfangen muss, zeigt sich, wie tief die Zwietracht sich in die Anfangs ungestörte Schöpfung eingedrängt hat.

Wenn die angestellte Untersuchung richtige Resultate geliefert hat, so hat der persische Religionsdualismus schon recht frühzeitig seinen Einfluss auf die Vorstellungen des nachexilischen Judentums, geltend gemacht. Schon Cyrus schuf, als er die israelitischen Gefangenen von den Wassern zu Babylon heimsandte, seiner Religionsanschauung, besonders dem Dualismus, eine in der Zukunft nicht unbedeutende Position in der Nähe des mittelländischen Meeres. Denn unmittelbar nachher taucht der Satan in den nachexilischen Schriften mit manchen neuen, der bisherigen Auffassung fremden Zügen auf. Freilich ist er zunächst seinem persischen

---

[1]) E. Issel, Lehre vom Reiche Gottes im neuen Testamenst, 1891, p. 49.

Gegenstück nicht ebenbürtig, aber er verrät doch gewisse Eigenschaften, die unserer Meinung nach nur dann eine zufriedenstellende Erklärung finden können, wenn man sie gerade als Einwirkung vom Parsismus her auffasst. Indessen währte es doch noch längere Zeit, ehe er, wenigstens praktisch, im jüdischen Glauben ungefähr dieselbe Stellung einnahm, die Angra Mainyu im Persischen innehatte. Nach allem zu urteilen ist der persische Religionseinfluss also — wenn er auch freilich schon recht frühzeitig durchzuspüren ist — dennoch erst nach der Zeit Alexanders und recht eigentlich wohl erst nach der Epoche des Buches Daniel ordentlich in Fluss gekommen. Erst nach dieser Zeit tritt der Satan als das Haupt eines Reiches hervor, das seinerseits erklärt werden muss und zugleich als Erklärungsgrund für die Entwicklung der Menschheit gelten soll. Und was hier in diesem Punkte über den Einfluss des persischen Religionsdualismus gesagt worden ist, gilt im grossen und ganzen auch für den persischen Einfluss auf die anderen von uns oben behandelten jüdischen Lehren. Hieraus folgt, dass der Einfluss des Parsismus nicht nur, oder nicht einmal vorzugsweise, auf Rechnung der direkten Berührung der Juden mit den Persern zur Zeit der Achämeniden kommt, sondern vielmehr, und wohl hauptsächlich, auf Rechnung der allgemeinen Zeitströmungen, die sich nach der Zeit Alexanders geltend machten.

Schon früher hatte der persische Geist in den Ländern des Westens ernsthaft Fuss zu fassen gedroht, aber die griechischen Siege bei Marathon, Salamis und Platää hatten ihn zurückgedrängt. Nach ihnen konnte sich der abendländische Geist frei entfalten und eine wundersam harmonische Kultur zeitigen. Stark durch seine früheren Siege und mit frisch gewonnener Kraft zieht er dann später unter Alexanders Führung aus, um den Feind in seinem eigenen Lande auf-

zusuchen. „Alexander unterwirft Asien, aber den neuen Achilles fesselt seine eigene Sklavin.” Die hellenische Bildung bleibt nur ein äusserer Firniss auf den alten Sitten und Anschauungen der barbarischen Völker. Und dafür wandern nun morgendländische Lehren und Ideen die Wege, die Alexander geöffnet hat, nach dem Westen hin und dringen schliesslich sogar in die Hochschulen und Heiligtümer des Abendlandes ein. Und hierbei nimmt die Anschauung des Parsismus eine hervorragende, vielleicht direkt die Führerrolle ein. Von allen orientalischen Kulten lockte wohl der persische Mithraskult mit seinen geheimnisvollen Mysterien das Abendland am meisten. Und wenn die allgemeine Zeitströmung eine derartige war, dann konnten die Juden ihr natürlich nicht wiederstehen, sondern mussten ihr vielmehr nachgeben. Wie mächtig sie trotz aller inneren Geschlossenheit und Isolirtheit fremde Einflüsse auf sich wirken lassen konnten, beweist der starke Einfluss, den der Hellenismus auf sie ausgeübt hat. Den vom Parsismus kommenden Religionsideen konnten sie sich wohl um so weniger entziehen, als ihre eigene religiöse Anschauung ja in mehreren Punkten, wie wir gesehen haben, in gewissem Sinne Zielen zuneigte, die hier klar ausgesprochen worden waren. Was den religiösen Dualismus besonders betrifft, der ja unserer Meinung nach für den persischen Einfluss auf das Judentum das Entscheidendste ist, so entsprach er gewissermassen den Bedürfnissen des ganzen Zeitbewusstseins. Der philosophische Skeptizismus und Eudämonismus der gebildeten Klassen hatte die alten Religionsvorstellungen untergraben, die materielle Not und die Sittenverderbnis waren beständig gewachsen. Und daraus war ein allgemeines Weltelend entstanden, das den Kontrast zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen dem Guten und dem Bösen schon bei den Völker griechisch-römischer Bildung klarer hervortreten liess. Selbst für einen Griechen

ging es nun nicht länger an, einfach die Freuden des Lebens zu geniessen und sich rückhalstlos einer optimistischen Weltanschauung hinzugeben. Wieviel weniger also noch für einen Juden, dessen Ideal ja doch stets von tieferer religiös-sittlicher Beschaffenheit war, und der deshalb nun auch den Kontrast zwischen ihm und der Wirklichkeit noch stärker empfinden musste. Die Weltgeschichte hatte nicht nur beständig aufs neue seinen Glauben an eine zukünftige Reichsherrlichkeit enttäuscht, sondern sie hatte sich sogar in Antiochus Epiphanes' Person an seinem Allerheiligsten, seiner Religion, vergriffen, die doch dazu ausersehen war, die Sehnsucht auch in den Herzen der Heiden zu stillen. Kein Wunder also, wenn der Gang der Geschichte in die Hände der bösen Geistermächte gelegt zu sein schien, und wenn die Satansvorstellung infolgedessen in der Anschauung der Juden immer mehr an Raum gewann. Und aus diesem religiösen Dualismus ergeben sich gleichzeitig mehrere andere Ideen als Konsequenz. Ist der Satan das Oberhaupt eines Reiches, so ist die Welt, die Erde und das Himmelsgewölbe, von den ihm dienstbaren Geistern, den bösen Engeln oder Dämonen, erfüllt; und um die wahren Gottesfürchtigen vor ihrer Feindschaft zu schützen, wird somit ein Heer von Schutzengeln für Völker, Gemeinschaften und Individuen nötig. So füllt sich das ganze Universum nun mit unsichtbaren, aber nichtsdestoweniger doch sich stets bethätigenden Geisterwesen, die durch den Kampf unter einander die Geschicke der Weltgeschichte in ihren Händen halten. Die ganze irdische Geschichte ist nur der Wiederschein der überirdischen. Im jetzigen Weltverlaufe haben die bösen Geister das Uebergewicht, aber ihre Zeit ist begrenzt und sorgsam abgemessen, denn Gott kann nicht auf ewig sein Vorrecht aufgeben, der Herr der Welt zu sein. Auf diese Weise ergiebt sich die Beschränkung der Weltgeschichte auf einen bestimmten Zeitraum als eine Konsequenz aus dem ursprünglichen Mo-

nismus, der in der neuen Weltordnung darin zu seinem Rechte kommt, dass die Seligen vom Einfluss der bösen Geistesmacht befreit sind. Somit wird also die Harmonie im Dasein wenigstens für die Gläubigen wiederhergestellt. Aber die, welche sich dem Dienst des Bösen ergeben haben, haben keinen Teil an dieser Seligkeit, und deshalb musste die Hölle geschaffen werden, um die vom Satan Verführten und zugleich ihn selbst und sein ganzes Heer aufzunehmen. Als ein energischer Versuch, mit dem Dualismus gründlich aufzuräumen, kommt neben dieser Anschauung eine andere auf, die die Forderung einer vollständigen Vernichtung der Gottlosen oder einer zeitlich begrenzten Dauer der Höllenstraffen aufstellt, wodurch die ursprüngliche Harmonie vollkomnen wiederhergestellt wird.

VERHANDELINGEN,

UITGEGEVEN DOOR

TEYLER'S

GODGELEERD GENOOTSCHAP.

EERSTE DEEL. Prijs *f* 2.50.

Verhandeling *over het onderscheidende kenmerk der Christelijke Openbaring en derzelver verband met de natuurlijke en Joodsche Godsdienst*, door DANIEL HOVENS.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door GERRIT HESSELINK.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door PETRUS LOOSJES.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door CORNELIS DE VRIES.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door FREDERIK VASTER.

TWEEDE DEEL. Prijs *f* 2.—.

Verhandeling *over Gods bijzondere voorzienigheid*, door FREDERIC DE CASTILLON.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door JOSEPHUS PAP DE FAGARAS.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door JAN VAN GILSE.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door eenen ongenoemde.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door JACOB KUIPER.

DERDE DEEL. Prijs *f* 1.50.

Verhandeling *over 's Menschen zedelijke vrijheid*, door JOSEPHUS PAP DE FAGARAS.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door ARCHIBALD MACLAINE.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door eenen ongenoemde.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door KORNELIS VAN DEN BOSCH.

VIERDE DEEL. Prijs *f* 4.—.

Verhandeling *over de gevoelens der oude Wijsgeeren wegens den staat der zielen na dit leven*, door DANIEL WIJTTENBACH

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door JERONIMO DE BOSCH.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door eenen ongenoemde.

VIJFDE DEEL. Prijs *f* 1.25.

Verhandeling *over den staat der Christenheid bij de opkomst van Mohammed*, door MICHAEL PAP SZATHMARI.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door JERONIMO DE BOSCH.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door P. A. C. HUGENHOLTZ.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door VALENTINUS SLOTHOUWER.

ZESDE DEEL. Prijs *f* 1.90.

Verhandeling *over de onderlinge verwantschap van de ware Wijsbegeerte met de Christelijke Openbaring*, door CAESAR MORGAN.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door J. F. LENTZ.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door PIETER VERSTAP JR.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door LAURENTINUS MEYER.

ZEVENDE DEEL. Prijs *f* 1.80.

Verhandeling *over de dwaasheid der twijfelarij, de ongerijmd-*

heid van het meesterachtig beslissen en den middenweg tusschen beiden, door W. L. BROWN.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door G. HESSELINK.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door J. VAN VOORST.

ACHTSTE DEEL. Prijs *f* 1.25.

Verhandeling *over het onredelijke der onverschilligheid omtrent godsdienstige waarheden en het verstandig ijveren naar waarheid*, door JAN KOPS JACOBSZ.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door HENDRIK VAN VOORST.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door W. L. BROWN.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door JACOB KUIPER.

NEGENDE DEEL. Prijs *f* 2.40.

Verhandeling *over de voortreffelijkheid der burgerlijke wetgeving van Mozes boven die van Lycurgus en Solon*, door MR. HIERONYMUS VAN ALPHEN.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door eenen ongenoemde.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door HENDRIK VAN VOORST.

TIENDE DEEL. Prijs *f* 1.—.

Verhandeling *over de onstoffelijkheid der ziel en de daaruit af te leiden gevolgen ten opzichte van hare during, gewaarwording en werking na den dood des lichaams*, door ALLARD HULSHOFF.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door JAC. ROCHUSSEN.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door eenen ongenoemde.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door HENDRIK VAN VOORST.

ELFDE DEEL. Prijs *f* 2.65.

Verhandeling *tot verklaring en betoog van den grondregel der Protestanten, dat ieder Christen, zijn verstand machtig, gerechtigd*

en naar vermogen verplicht is, *om in zaken van de Godsdienst voor zich zelven te oordeelen*, door PAULUS VAN HEMERT.
Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door JACOB KUIPER.
Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door WILTETUS BERNARDUS JELGERSMA.
Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door WILLEM DE VOS.
Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door PETRUS WEILAND.

TWAALFDE DEEL. Prijs *f* 2.15.

Verhandeling *over de vraag, of en in hoeverre Jezus en zijne Apostelen zich in prediking en geschriften naar de toen heerschende volksbegrippen hebben geschikt, en hoe dit denkbeeld, welbegrepen, dienen kan ter verklaring des Nieuwen Verbonds*, door PAULUS VAN HEMERT.
Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door WILLEM DE VOS.

DERTIENDE DEEL. Prijs *f* 2.—.

Verhandeling *over de gelijkheid der menschen en de regten en pligten daaruit voortvloeiende*, door MR. HENDRIK CONSTANTIJN GRAS.
Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door W. L. BROWN.

VEERTIENDE DEEL. Prijs *f* 1.50.

Verhandeling *over de vraag, of Gode hartstochten (of aandoeningen) zijn toe te schrijven, en hoe de werking van deze dan met de gelukzaligheid zijn overeen te brengen*, door WILTETUS BERNARDUS JELGERSMA.
Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door ALLARD HULSHOFF.
Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door PAULUS VAN HEMERT.

VIJFTIENDE DEEL. Prijs *f* 2.—.

Verhandeling *over de genoegzaamheid van het inwendige bewijs, afgeleid uit de Gode betamelijkheid of heilrijke strekking der*

Christelijke leer ter overtuiging van hare goddelijkheid, door CORNELIUS ROGGE.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door JAN BROUWER.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door ALLARD HULSHOFF.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door WILLEM DE VOS.

ZESTIENDE DEEL. Prijs *f* 1.10.

Verhandeling *over de vraag, of de mensch door zijne eigene rede alleen, zonder behulp van eenig onmiddellijk goddelijk onderwijs, tot de regte kennis van God en goddelijke zaken zou hebben kunnen komen*, door JAN BROUWER.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door WILLEM BRUIN.

ZEVENTIENDE DEEL. Prijs *f* 1.90.

Verhandeling *over de vraag, of en hoedanig het burgerlijk bestuur eenigen invloed mag uitoefenen op zaken van Godsdienst*, door B. VAN REES.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door GERRIT HESSELINK.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door MR. RHIJNVIS FEITH.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door CORNELIUS ROGGE.

ACHTTIENDE DEEL. Prijs *f* 2.10.

Verhandeling *over de vraag, of eigenliefde het eenige beginsel is in den mensch*, door JAN BROUWER

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door WILLEM BRUIN.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door SATURE.

NEGENTIENDE DEEL. (Uitverkocht.)

Verhandeling, *waarin de ware oorsprong der Mozaïsche en Christelijke Godsdiensten wordt onderzocht en verdedigd tegen*

derzelver bestrijders Dupuis en Volney, door J. F. VAN BEECK CALKOEN.

TWINTIGSTE DEEL. Prijs *f* 3.—.

Verhandeling *over de noodzakelijkheid van godsdienstige begrippen en praktijken ter bevordering van deugd en goede zeden*, door MR. RHIJNVIS FEITH.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door JAN BROUWER.

EEN-EN-TWINTIGSTE DEEL. (Uitverkocht.)

Verhandeling *over de zoenoffers des ouden Verbonds en den dood van Christus met derzelve vergeleken*, door RINSE KOOPMANS.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door eenen ongenoemde.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door GERBRAND BRUINING.

TWEE-EN-TWINTIGSTE DEEL. (Uitverkocht.)

Verhandeling *over het nut der zendelingen en zendelinggenootschappen*, door JACOB HAAFNER.

DRIE-EN-TWINTIGSTE DEEL. Prijs *f* 2.80.

Verhandeling *over de uitbreiding des Christendoms*, door J. W. STATIUS MULLER.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door N. G. VAN KAMPEN.

VIER-EN-TWINTIGSTE DEEL. Prijs *f* 2.20.

Verhandeling *over de deugd en het geluk der oude, meest beschaafde natiën, vergeleken met die der volken van den tegenwoordigen tijd*, door N. G. VAN KAMPEN.

VIJF-EN-TWINTIGSTE DEEL. (Uitverkocht.)

Verhandeling *over het gewicht en de kracht der bewijzen voor*

eene mythische verklaring der Heilige Schriften, door JOHANNES HENRICUS PAREAU.

ZES-EN-TWINTIGSTE DEEL. (Uitverkocht.)

Verhandeling *over het gevoelen van J. A. Eberhard wegens den oorsprong van den Christelijken Godsdienst*, door ELIAS ANNES BORGER.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door WESSEL ALBERTUS VAN HENGEL.

ZEVEN-EN-TWINTIGSTE DEEL. Prijs *f* 1.80.

Verhandeling *over den invloed der karakters en denkwijze der Evangelisten en Apostelen op hunne schriften*, door WESSEL ALBERTUS VAN HENGEL.

ACHT-EN-TWINTIGSTE DEEL. (Uitverkocht.)

Verhandeling *over den invloed der staatkundige gebeurtenissen en der godsdienstige en wijsgeerige begrippen, sedert ruim vijf-en-twintig jaren op de ware verlichting in het godsdienstige en zedelijke van de volken in Europa*, door MR. J. M. KEMPER.

NEGEN-EN-TWINTIGSTE DEEL. (Uitverkocht.)

Verhandeling *over het Mysticisme*, door ELIAS ANNES BORGER.

DERTIGSTE DEEL. Prijs *f* 4.—.

Verhandeling *over de Christelijke Kerk op aarde, volgens het onderwijs van Jezus en de Apostelen en de Geschiedenis*, door N. C. KIST.

EEN-EN-DERTIGSTE DEEL. Prijs *f* 2.50.

Verhandeling *over het beginsel der Kerkhervorming in de Zestiende eeuw*, door L. WEYDMANN.

Verhandeling over hetzelfde onderwerp, door M. SCHAAF GRATAMA.

TWEE-EN-DERTIGSTE DEEL (Uitverkocht.)

Verhandeling *over het eigenlijke wezen des Christendoms*, door P. VAN DER WILLIGEN.

DRIE-EN-DERTIGSTE DEEL. Prijs *f* 5.—.

Verhandeling *over de Kerkelijke Overlevering*, door J. M. STUFFKEN.

VIER-EN-DERTIGSTE DEEL. Prijs *f* 4.80.

Verhandeling *over den tegenwoordigen stand der Tekstkritiek van het nieuwe Verbond*, door J. I. DOEDES.

VIJF-EN-DERTIGSTE DEEL (Uitverkocht.)

Ueber das apostolische und nachapostolische Zeitalter, door G. V. LECHER.

ZES-EN DERTIGSTE DEEL (Uitverkocht.)

Proeve eener Pragmatische geschiedenis der Theologie hier te lande, sedert het laatst der vorige eeuw tot op onzen tijd, door CHR. SEPP.

NIEUWE SERIE.

EERSTE DEEL, 1e Stuk. Prijs *f* 4.—.

Ferdinand Christian Baur. Volledig en critisch Overzicht van zijne werkzaamheid op Theologisch gebied, door W. SCHEFFER

EERSTE DEEL, 2e Stuk. Prijs *f* 4.—.

Ferdinand Christian Baur. Volledig en critisch Overzicht van zijne werkzaamheid op Theologisch gebied, door S. P. HERINGA.

TWEEDE DEEL. Prijs *f* 2.50.

Moral und Religion nach ihrem gegenseitigen Verhältniss geschichtlich und philosophisch erörtert, von OTTO PFLEIDERER.

DERDE DEEL, 1e Stuk. Prijs *f* 1.50.

Die christliche Gemeindeverfassung im Zeitalter des neuen Testaments, von WILLIBALD BEYSCHLAG,

DERDE DEEL, 2e Stuk. Prijs *f* 3.75.

De inrichting der Christelijke Gemeenten, *vóór het ontstaan der Katholieke Kerk*, door J. H. MARONIER.

VIERDE DEEL. Prijs *f* 1.—.

Welchen Werth hat die Statistik der sittlichen Thatsachen für die sittlichen Wissenschaften, von DR. W. HOLLENBERG.

VIJFDE DEEL. Prijs *f* 1.50. (Uitverkocht.)

Die Israelitischen Eigennamen nach ihrer Religionsgeschichtlichen Bedeutung. Ein versuch von DR. E. NESTLE.

ZESDE DEEL. Prijs *f* 2.50. (Uitverkocht.)

Die Anlage des Menschen zur Religion, vom gegenwärtigen Standpunkte der Völkerkunde aus, von JULIUS HAPPEL.

ZEVENDE DEEL. Prijs *f* 2.50. (Uitverkocht.)

Geschichte der Christlichen Sittenlehre in der Zeit des neuen Testaments, von A. THOMA.

ACHTSTE DEEL. Prijs *f* 1.—.

Die Sociale Gesetzgebung und die Christliche Ethik, von DR. W. HOLLENBERG.

NEGENDE DEEL, 1e Stuk. Prijs *f* 2.—.

Conjecturaal-kritiek, *toegepast op den tekst van de Schriften des Nieuwen Testaments*, door DR. W. C. VAN MANEN.

NEGENDE DEEL, 2e Stuk. Prijs *f* 2.—.

Over de toepassing van de Conjecturaal-critiek op den tekst des Nieuwen Testaments, door DR. W. H. VAN DE SANDE BAKHUYZEN.

TIENDE DEEL, 1e Stuk. Prijs *f* 1.50.

Der Pessimismus und die Sittenlehre, von HUGO SOMMER.

TIENDE DEEL, 2e Stuk. Prijs *f* 1.50.

Der Pessimismus und die Sittenlehre, von PAUL CHRIST.

ELFDE DEEL, 1e Stuk. Prijs *f* 2.50.

Melchior Hofmann, door W. I. LEENDERTZ.

ELFDE DEEL, 2e Stuk. Prijs *f* 2.50.

Melchior Hofmann, ein Prophet der Wiedertäufer, von FRIEDRICH OTTO ZUR LINDEN.

TWAALFDE DEEL. Prijs *f* 2.50.

Die chronologische Reihenfolge in welcher die Briefe des Neuen Testaments verfasst sind, von WILHELM BRÜCKNER.

DERTIENDE DEEL. Prijs *f* 2.50.

Die Bedeutung und das Recht der Individualitaet auf sittlichem Gebiet, von H. DRESCHER.

VEERTIENDE DEEL. Prijs *f* 1.50.

Die Offenbarung des Johannes untersucht nach ihrer Zusammensetzung und der Zeit ihrer Entstehung, von CHR. RAUCH.

VIJFTIENDE DEEL. Prijs *f* 3.—.

De Rijnsburger Collegianten, door J. C. VAN SLEE.

ZESTIENDE DEEL.

Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, von ERIK STAVE.

Date Due

My 25 '38 FACULTY			